Deutsche Philologie

Die Religiosität in Klopstocks „Messias“

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

Vorgelegt von

Joseph Müller

aus Dortmund

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i. W.

1937

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Juni 1937

Dekan: Herr Prof. Dr. Adolf Kratzer

Referent: Herr Prof. Dr. Günther Müller

Korreferent: Herr Prof. Dr. Heinz Kindermann

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Literaturnachweis:

Aner, Karl: Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit. Tübingen 1917.

— Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929.

Berger, Arnold E.: Klopstocks Sendung. Darmstadt 1924.

Brüggemann, Fritz: Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Dt. Vjhrschr. f. L. u. G., Halle 1925.

Deutinger, Martin: Über das Verhältnis der Poesie zur Religion. Neu hrsgb. u. eingeleitet v. K. Muth, Kempten—München 1915.

Ermatinger, Emil: Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung. Leipzig—Berlin 1928².

— Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung. Potsdam 1935.

— Das Zeitalter der Aufklärung, in: Ztschr. f. Dtschk., Leipzig—Berlin 1928.

Freytag, Gustav: Die Stillen im Lande, in: Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 4. Bd., Leipzig 1900²³.

Fricke, Gerhard: Klopstock, in: Ztschr. f. Dtschk., Leipzig—Berlin 1936.

Gundolf, Friedrich: Klopstock, in: Hutten, Klopstock, Arndt. 3 Reden. Heidelberg 1924.

Günther, Hans R. G.: Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des Deutschen Pietismus. München 1928.

— Psychologie des deutschen Pietismus, in: Dt. Vjhrschr. f. L. u. G., Halle 1926.

Hamel, Richard: Klopstock-Studien. 3 Hefte. Rostock 1879—80.

Hoffmann, Heinrich: Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, in: Ztschr. f. Th. u. K., Tübingen 1906.

Kindermann, Heinz: Klopstocks Entdeckung der Nation, in: Gedanken und Gestalten. Danziger Beitr., hrsgb. v. d. Geisteswiss. Abt. d. Techn. Hochschule Danzig, Heft 6, Danzig 1935.

Kober, A. H.: Geschichte der religiösen Dichtung in Deutschland. Essen 1919.

Köster, Albert: Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Heidelberg 1925.

Laag, Heinz: Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung, in: Theol. Bl., Leipzig 1924.

Lappenberg, J. M.: Briefe von und an Klopstock. Braunschweig 1867.

Lich, Walter: Klopstocks Dichterbegriff. Diss. Frankfurt 1934.

Liebe, Reinhard: Wider den Pietismus, in: Ztschr. f. Th. u. K., Tübingen 1913.

Lienhard, F.: Klopstock und Rousseau, in: Wege nach Weimar, Stuttgart 1907.

Mahrholz, Werner: Der deutsche Pietismus. Berlin 1921.

Müller, Günther: Aufklärungszeitalter, in: Lit.-wiss. Jahrb. d. Görres-Ges., Freiburg 1931.
Muncker, Franz: Friedrich Gottlieb Klopstock. Berlin 1900².
Muth, Karl: Schöpfer und Magier. Leipzig 1935.
Nadler, Josef: Literaturgeschichte der Deutschen Stämme und Landschaften, 2. Bd., Regensburg 1913.
Oppel, Arnold: Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik, in: Abh. z. mittl. u. neueren Gesch., Berlin—Leipzig 1911.
Petsch, Robert: Zu Klopstocks Gedächtnis, in: N. Jahrb., Leipzig—Berlin 1924.
Reinhardt, Kurt: Mystik und Pietismus. München 1925.
Ritschl, Albrecht: Geschichte des Pietismus, 2. Bd., Bonn 1884.
Scherer, Wilhelm — Walzel, Oskar: Geschichte der deutschen Literatur. Leipzig—Berlin 1928⁴.
Schmidt, Erich: Klopstock, in: Charakteristiken, 1. Reihe, Berlin 1902².
Schneider, Ferdinand Josef: Die Deutsche Dichtung vom Ausgang des Barocks bis zum Beginn des Klassizismus. Stuttgart 1924.
Schultz, Franz: Klopstock. Seine Sendung in der deutschen Geistesgeschichte, in: Frankf. gelehrte Reden u. Abh. 1924.
Sell, Karl: Die Religion unserer Klassiker. Tübingen 1910.
Sperber, Hans: Der Einfluß des Pietismus auf die Sprache des 18. Jahrhunderts, in: Dt. Vjhrschr. f. L. u. G., Halle 1930.
Stephan, Horst: Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung. Tübingen 1908.
Stöckmann, Max: Klopstocks Bestrebungen um die Begründung eines neuen deutschen Volkstums. Diss. Greifswald 1924.
Troeltsch, Ernst: Leibniz und die Anfänge des Pietismus, in: Ges. Schr., 4. Bd., Tübingen 1925.
— Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: Ges. Schr., 1. Bd., Tübingen 1923.
Unger, Rudolf: Hamann und die Aufklärung, 1. Bd., Halle 1925².
Waniek, Gustav: Immanuel Pyra und sein Einfluß auf die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1882.
Wernle, Paul: Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch, in: Ztschr. f. Th. u. K., Tübingen 1913.
Wieser, Max: Der sentimentale Mensch. Gotha—Stuttgart 1924.
Wöhlert, Hans: Das Weltbild in Klopstocks Messias, in: Bausteine z. Gesch. d. neueren dtsch. Lit., Halle 1915.
Zimmermann, Felix: Neues Leben aus Klopstock. Dresden 1922.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hdwbch. f. Theol. u. Religionswiss., 5 Bde., Tübingen 1927—31².

Inhalt:

Seite

I. Einleitung 7
II. Grundzüge der Religiosität des ‚Messias' 13
III. Die Messiade und ihr Verhältnis zur christlichen Offenbarungsauffassung 25
IV. Die Stellung der Messiade zur protestantischen Orthodoxie 30
V. Die Beziehungen der Messiade zum Pietismus 38
VI. Die Beziehungen der Messiade zum Sentimentalismus . 57
VII. Die Beziehungen der Messiade zum Aufklärungsrationalismus 69
VIII. Rückblick 91

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547223_0066

Einleitung.

Klopstock genießt allgemein den Ruf, der erste große deutsche Dichter der Neuzeit zu sein. Er gilt als der Begründer eines neuen dichterischen Schaffens, in dem der Dichter nicht mehr ohne Notwendigkeit nur aus Spielerei und kluger Berechnung sich zum Dichten veranlaßt fühlt, sondern einem inneren Rufe folgend geradezu mit zwingender Notwendigkeit sich mit seiner ganzen Existenz dem Dichtertum als seinem Berufe hingibt und weiht. Diese Neuerung hängt mit der Lockerung des Gefühlslebens eng zusammen und wird durch den Aufbruch der Gefühlskultur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bedingt. Das neue „Ich- und Weltgefühl" bewirkt in Klopstock ein „leidenschaftliches Gemütserleben, das mit innerer Notwendigkeit nach künstlerischer Entladung drängte und sich Ausdrucksformen schuf, ebenso neu und allem Vorhandenen unvergleichbar, wie ihr Erlebnisinhalt selbst"[1]). Klopstock erst macht die Sprache frei von der Erstarrung, in die sie die Verstandespoeten gebracht hatten, und erhebt sie zum lebendigen und unmittelbaren Mitteilungsorgan dieser neuen Gefühligkeit. Mit Klopstock beginnt die moderne Erlebnisdichtung. „Klopstocks Dichten ist Erlebnis, ist bewußtes, gesteigertes, sich ablösendes und in der Ablösung von der Erfahrung vollendetes Erleben, und hiermit eben wird Klopstock zum Bahnbrecher einer ganz neuen Dichtung"[2]). Bei Klopstock offenbart sich zum erstenmal im Dichter der Mensch. Dichten ist Lebensbedürfnis, Dichten wird zur Beichte im Goetheschen Sinne. Klopstock stellt sich dar als ‚Gelegenheitsdichter', der nicht dichten kann, wann es ihm gefällt, der vielmehr auf seine Stunden, die Stunden der Weihe, warten muß. Dichten ist keine Zweckangelegenheit mehr, es vollzieht sich nicht mehr nach vernünftigen Regeln, sondern es ist Ausdruck persönlichen Erlebens, wenn es sich auch bei Klopstock kunstvoll überhöht und nicht immer ganz unmittelbar darstellt. Mit dem Wissen um die Einzigartigkeit und Neuartigkeit dieses Dichterbegriffs verbindet sich das „Selbstbewußtsein des Dichters, der sich nun als Hüter und Mehrer eines Heiligtums fühlen muß"[3]). Von der Bedeutung seines Dichtertums und der Größe

[1]) A. E. Berger, Klopstocks Sendung, S. 5.

[2]) R. Petsch, Zu Klopstocks Gedächtnis, S. 245—46.

[3]) A. H. Kober, Geschichte der religiösen Dichtung in Deutschland, S. 155.

seines Erlebens her fühlt sich Klopstock zu Feierlichkeit und Erhabenheit, Würde und Ernst verpflichtet. Mit diesen nur ganz grob gegebenen Darlegungen sind die Bewertung und literarische Einordnung Klopstocks in etwa angedeutet, wie sie sich ungefähr bei allen bedeutenden Klopstockarbeiten finden.

Das Hauptwerk Klopstocks nun ist sein 20 Gesänge umfassendes Großepos ‚Der Messias'. Dieses Epos steht am Eingang der eben bezeichneten neuen Dichtungsepoche. Jeder gebildete Deutsche weiß von dieser doch sehr rühmlichen Bedeutung des ‚Messias', ohne es indes über sich zu bringen, dieses Epos nun einmal zu lesen, eine Tatsache, die schon von Lessing bemerkt wurde. Doch verpflichtet die für unsere Dichtungsgeschichte überragende Bedeutung des ‚Messias' dazu, auch heute noch, wenigstens in der Wissenschaft, sich mit ihm zu beschäftigen.

Während nun der ‚Messias' in ungefährer Übereinstimmung bei den Forschern (wenn wir von den Anfeindungen bei den Gottschedianern noch zu Klopstocks Lebzeiten einmal absehen wollen) eine für den Bereich des Metrischen, Literarischen und im engeren Sinn Dichtungsgeschichtlichen eindeutige Einordnung in unsere Literaturgeschichte im Geiste der oben berührten Deutung Klopstocks immer erfahren hat, ist man sich bis heute in der Beurteilung der Religiosität dieses schon dem Stoff nach als durchgehend religiös gekennzeichneten Werkes nicht recht einig geworden. Das genaue Verständnis und die richtige Kenntnis dieser Religiosität aber ist auch vom philologisch-literaturhistorischen Standpunkt aus notwendig, wenn die Einordnung und Bewertung Klopstocks eine feste und gegründete sein soll.

Insofern aber Klopstock im 18. Jahrhundert, einem Zeitalter großer geistiger Bewegungen und Umbrüche, über 50 Jahre lang (wenn wir die Zeit von Klopstocks Neuerungen und Abänderungen in den verschiedenen Ausgaben nach Fertigstellung des Werkes mitberücksichtigen) an einem Epos dichtet, das die Passion und Verherrlichung des Messias zum Gegenstand hat, dürfte im besonderen die weltanschauliche Festlegung Klopstocks für die Erkenntnis der modernen Geistesgeschichte von großem Interesse sein. Zwar ist der Stoff des ‚Messias' christlich bestimmt. Doch ist damit noch längst nicht gesagt, daß der Dichter christlich ist. Auf den Geist der jeweiligen Behandlung dieses Stoffes kommt es an. Hier muß man sich fragen, ob Klopstock sich noch als christlicher Dichter erweist, ob er gewissermaßen vor Beginn der goethezeitlichen Periode als einer unchristlichen und naturistischen ein Zeitalter vorwiegender Christlichkeit mit einem letzten aufleuchtenden Wurf abschließt, somit nur im Bereich der dichterischen Technik Wegweiser in die Goethezeit ist,

oder ob er auch in seiner religiösen Haltung trotz des christlichen Stoffes die Folgezeit vorbereitet und vorformt.

Letztens verlangt die Persönlichkeit Klopstocks und ihre Bedeutung im deutschen Geistesleben, daß wir uns auch über die religiöse Lage dieses Dichters ein klares Bild verschaffen.

Bislang war es jedenfalls so, daß man Klopstock häufig nur vom dichtungsmäßigen Blickpunkt im engeren Sinn, vielfach gar nur als Sprachschöpfer und Verskünstler sah und seine geistig-weltanschauliche Lage außer Acht ließ oder nur eben und dann noch von ungemäßen Standorten aus andeutete. Die Forschungen aber, die auch die Religiosität des ‚Messias' in den Kreis ihrer Betrachtung einbezogen, weisen hierin Ergebnisse auf, wie sie gegensätzlicher nicht sein können. So versteht noch in jüngster Zeit K. Muth[4]) den ‚Messias' als „Heilsgeschichte in hymnischer Betrachtung, Bewunderung, Entzückung, Anbetung und Danksagung" und ist geneigt, die im ‚Messias' sich darstellende Religiosität einem wesenhaften Christentum zuzuweisen, während auf der anderen Seite z. B. M. Deutinger[5]) die Messiade eine „Verflachung des christlichen Glaubensinhaltes" nennt und ihr gar „theologische Wahrheit" abspricht. In einem im weiteren Sinne theologischen Rahmen wollen die einen Forscher die Religiosität des ‚Messias' in das Barock verlegen, unter ihnen besonders F. J. Schneider[6]), F. Zimmermann[7]) und K. Aner[8]), während andere Forscher wieder den ‚Messias' in das Bereich einer aufklärerischen Religiosität rücken, unter ihnen hauptsächlich E. Ermatinger[9]). Die Religiosität des ‚Messias' stellt sich, wie man schon sieht, sehr vieldeutig dar; denn sonst wären die Forscher nicht zu so verschiedenen Ergebnissen gekommen.

Vorliegende Arbeit versucht nun, etwas Helligkeit in die strittigen Probleme zu bringen. Ihr ist daran gelegen, die geheime Mitte der Religiosität aus der Messiade heraus ausfindig zu machen und die Religiosität auf dem Hintergrund der geistigen Strömungen der damaligen Zeit zu sehen. Denn als echter Dichter gestaltet Klopstock seine Dichtung mit den Mitteln und aus dem Geiste seiner Zeit, und insofern der ‚Messias' ein religiöses Epos ist, steht er erst recht in irgendeinem Zusammenhang mit der konkreten theologischen

---

[4]) K. Muth, Schöpfer und Magier, bes. S. 31—36.

[5]) M. Deutinger, Über das Verhältnis der Poesie zur Religion, S. 108.

[6]) F. J. Schneider, Die Deutsche Dichtung vom Ausgang des Barocks bis zum Beginn des Klassizismus.

[7]) F. Zimmermann, Neues Leben aus Klopstock.

[8]) K. Aner, Art.: Klopstock, Hdwbch.: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., 3. Bd., S. 1091—93.

[9]) E. Ermatinger, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 487—88; Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung, S. 163—67.

Situation des 18. Jahrhunderts. Wenige Epochen jedoch der deutschen Geistes-, insbesondere der Religions- und Frömmigkeitsgeschichte sind so vielseitig und vereinigen in sich so viele verschiedene religiöse Bestände wie gerade das 18. Jahrhundert, und damit mag es dann auch zusammenhängen, daß die Religiosität der Messiade so verschiedene Deutungen erfahren hat. Es kommt alles darauf an, daß man die damaligen Geistesströmungen, um die Wirklichkeit nicht zu pressen, in ihrer Mannigfaltigkeit und wogenden Breite sieht. Dann stellt sich das 18. Jahrhundert dar als ein Komplex von substantiellem Christentum, das vorwiegend in den Unterschichten des Volkes noch zu Hause ist, von protestantischer Orthodoxie, Pietismus, Sensualismus, Sentimentalismus und Rationalismus, ein Ideenbereich, der durch die Eroberungsversuche der spezifisch französischen einerseits und englischen Aufklärung andererseits nur noch unübersichtlicher wird. Indem wir die Religiosität der Messiade in Beziehung zu diesem Geiste des 18. Jahrhunderts bringen, gewinnen wir die Möglichkeit einer einordnenden Festlegung im geistigen Bilde der Zeit, ohne schematisch und konstruktiv verfahren zu brauchen. Denn durch diesen Weg werden wir auch am ehesten befähigt, dem über die Zeitsituation hinausgehenden Eigenbestand Klopstockscher Religiosität gerecht zu werden.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, in dogmatischer Fragestellung aus dem ‚Messias' das System einer Theologie mit ihren Lehrstücken, deren Eigenheiten und Ähnlichkeiten mit der Zeittheologie zu entwerfen. Solche Betrachtung würde ja auch an dem Wesentlichen im ‚Messias' vorbeisehen. Vielmehr will diese Untersuchung die religiöse Grundhaltung, die Art der Frömmigkeit, die religiösen Grundlagen des Verhältnisses von Mensch zu Gott, wie sie sich im ‚Messias' darstellen, herausarbeiten und einordnen. Inwieweit die im religiösen Bereich festgelegten Grundbegriffe gehalten, inwieweit sie abgeändert und verwandelt werden, das klarzustellen will sich diese Arbeit bemühen. In Enthaltung jeder Konfessionspolemik soll nur die Stelle von Klopstocks Religiosität im religiösen Raum bestimmt werden.

In der Zuordnung der religiösen Bestände kann es nicht ausbleiben, daß bei den Überschneidungen gewisser religiöser Verhaltensweisen innerhalb im übrigen verschiedener Verhaltungen ein religiöser Befund sowohl zu dieser als auch zu jener Verhaltung seine Beziehungen haben kann. Es wird jedoch versucht, ihn da einzuordnen, wo er seiner ganzen Umgebung und Struktur nach am ehesten hingehört, ohne daß nun darauf verzichtet würde, sein Verhältnis auch zur anderen Geistesrichtung zu Wort kommen zu lassen. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß manche Gegebenheiten

in anderem Zusammenhang wiederholt werden. Es ist das aber eine Forderung des Sachverhalts.

Man könnte über die Ergebnisse dieser Arbeit hinaus noch verschiedene weitere Einzelfeststellungen über die religiöse Lage im ‚Messias' treffen, wie das ja wohl bei einem religiösen Epos von 20 Gesängen mit durchschnittlich 900 Versen fast selbstverständlich ist. Doch im Interesse der Übersichtlichkeit wurde hier darauf verzichtet. Das soll natürlich nicht heißen, daß der Mannigfaltigkeit und Weite der Klopstockschen Religiosität nicht irgendwie Rechnung getragen würde. Zudem dürften auch jene weiteren Feststellungen zumeist in den Bestimmungen über die religiösen Grundlagen implizite enthalten sein. Denn der ‚Messias' wurde auf seine Religiosität hin sowohl Vers für Vers als auch im Zusammenhang untersucht und dabei wurde festgestellt, daß alle Ergebnisse sich im wesentlichen den in dieser Arbeit dargelegten Grundbegriffen einordnen ließen. So glauben wir trotz der verkürzenden und zusammendrängenden Darstellung der Gefahr einer Konstruktion dennoch entgangen zu sein.

Ähnlich verhält es sich mit den Belegstellen, welche die einzelnen Ergebnisse der Arbeit stützen. Es kann hier nur eine Auswahl von Belegen jeweils gegeben werden. Es wäre unmöglich, alle Belege aufzuführen.

Als Textausgabe liegt der Arbeit zugrunde die von R. Hamel in zwei Bänden besorgte Ausgabe des ‚Messias' in der „Deutschen National-Litteratur" (46, 1. u. 2.); sie fußt auf der letzten Originalausgabe von 1799. Eine besondere Berücksichtigung fanden noch (besonders im IV. Kap. der Arbeit) wegen ihrer eigenartigen Bedeutung die ersten drei Gesänge des ‚Messias' in der Fassung von 1748. Hamel hat sie zwar seiner Textausgabe beigegeben; doch sind sie hier in einer Verszählung gehalten, die für eine klare und knappe Stellenangabe in dieser Arbeit wenig günstig ist. Sie werden daher in der vorliegenden Untersuchung nach ihrer von Klopstock selbst im Jahre 1748 in den „Neuen Beyträgen zum Vergnügen des Verstandes und Witzes" getroffenen Anordnung zitiert, wie sie in der Munckerschen Ausgabe in den „Deutschen Litteraturdenkmalen des 18. Jahrhunderts" (Heilbronn 1883) vorliegt. Jede Zitierung von Stellen aus den ersten drei Gesängen in der Fassung von 1748 wird als solche in der Arbeit ausdrücklich vermerkt. Eine bloße Versangabe dagegen bezieht sich stets auf die Hamelsche Ausgabe.

Ferner wurde die von R. Hamel unter dem Gesichtspunkt der religiösen Entwicklung veranstaltete Variantenzusammenstellung in den „Klopstock-Studien" (3. Heft) benutzt.

Die in dem Kommentar der Hamelschen Textausgabe gegebenen Erläuterungen konnten gelegentlich in den Untersuchungen

dieser Arbeit, soweit sie deren Themastellung überhaupt entgegenkamen, verwertet werden, ohne daß nun in der Arbeit immer darauf hingewiesen worden wäre.

Vor Eintritt in die Darstellung und Lösung der durch das Thema der Arbeit aufgeworfenen Probleme sei noch ausdrücklich bemerkt, daß der Verfasser es hier nur mit der Religiosität der Messiade zu tun hat. Bewußt hat er die eigenartige Religiosität der Oden und besonders der Bardiete unberücksichtigt gelassen. Das will aber nicht heißen, daß diese anderen religiösen Haltungen bei Klopstock in vorliegender Arbeit geleugnet würden. Im Grunde liegen sie ja doch auf derselben Ebene, auf der sich auch schon die Religiosität der Messiade bewegt. Verschieden ist die Religiosität der Oden und Bardiete nur durch ihren abgelösteren Vorstellungsbereich, der für eine Religiositätsuntersuchung Sonderbehandlungen nötig macht. Während in den Oden und Bardieten nur religiöse Sonderhaltungen aus einer bestimmten und befristeten Lebenszeit Klopstocks vorliegen, kommt in dem Lebenswerk der Messiade allein die durch das ganze Leben Klopstocks sich hinziehende religiöse Grundhaltung zum Ausdruck. Die Religiosität der Oden und die der Bardiete bilden zusätzliche Einzelbestrebungen. Die Oden vertreten einen uneingeschränkten Pantheismus. Sie berühren sich noch am ehesten mit der Religiosität des ‚Messias'. Daher sind sie auch gelegentlich noch in dieser Arbeit zur wechselseitigen Erhellung mitherangezogen worden. In den vaterländischen Dramen und Gedichten, den sog. Bardieten, will Klopstock aus nationaler Begeisterung mit der germanischen Vorzeit auch wieder germanische Religiosität aufleben lassen. Klopstock steht mit seiner Zeit an einem großen Umbruch. Man sucht eine neue religiöse Grundlage. Auf der Suche nach ihr hält man Ausschau nach allen Seiten. Die von Klopstock in der Bardenpoesie verkündete germanische Religiosität ist ein Stadium auf dem Wege nach der neuen religiösen Begründung. Im Rahmen unserer Darstellung kann sie naturgemäß nicht zu Worte kommen.

Grundzüge der Religiosität des „Messias".

Im ‚Messias' handelt es sich nicht um die geschehnismäßige Darlegung der durch Christus vollzogenen Menschheitserlösung, wie sie in den Berichten der Evangelisten vorgeführt wird. Klopstock faßt das Heilsgeschehen nach seiner Bedeutsamkeit für das gefühlvolle Erleben der Seele und macht die Passion und die sich daran anschließende Verherrlichung des Heilandes zum Gegenstand einer rührenden und mächtig erregenden Seelenbewegung. Die Erlösungsleiden und Erlösungsfreuden des Messias werden zur Welt, in der sich die Seele bewegt, um durch Schauen und Erleben Beeindruckungen zu erfahren. Die menschliche Seele steht im Vordergrund. Ihr gegenüber hat der Bereich der Offenbarung die Funktion einer Zufriedenstellung der Seele durch Rührungen einerseits und mächtige Empfindungen andererseits als die von Klopstock empfundenen überhaupt möglichen Bereiche der Gefühlsauslösung. Das Messiasgeschehen als eine überreiche Fülle von Empfindungen gibt der Seele Beglückung und Beseligung, vermag die Seele tief zu bewegen und das Innerste bis zur Trunkenheit zu erschüttern. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Klopstock nach der Beendigung seines Epos in der dem ‚Messias' beigegebenen Ode „An den Erlöser" jubelt:

„Ich fleh' um keinen Lohn; ich bin schon belohnt;
Durch Engelfreuden, wenn ich dich sang!
Der ganzen Seele Bewegung
Bis hin in die Tiefen ihrer ersten Kraft!
Erschüttrung des Innersten, daß Himmel
Und Erde mir schwanden!
Und flogen die Flüge nicht mehr des Sturms; durch sanftes Gefühl,
Das, wie des Lenztags Frühe, Leben säuselte."[1])

Nicht weniger deutlich versteht Klopstock die Offenbarung als einen Bereich stimmungsvoller Gefühlsbewegungen in dem Aufsatz „Von der heiligen Poesie", einer Vorrede zum 1. Bande des ‚Messias', in welchem er von dem christlichen Dichter sagt: „Das Herz ganz zu rühren, ist . . . das höchste, was sich der Meister vorsetzen, und was der Hörer von ihm fordern kann"[2]). Auf die Bewegung der Seele

[1]) Vgl. Hamelsche Textausgabe des ‚Messias', 2. Bd., S. 451.

[2]) Vgl. „Der Messias", 1. Bd., 2. verb. Aufl., Halle 1760, o. S.

kommt es also an. Im ‚Messias' ist die Messiasoffenbarung dazu ausersehen, diese Seelenbewegung zu bewirken.

Somit wird das Gestaltungsprinzip des ‚Messias' durch das Streben der Seele nach Gefühlsbeglückung bestimmt. Insofern der Dichter es auf die gefühlsbetonten Erlebniswerte abgesehen hat, muß sich die Messiasoffenbarung einer Um- und Abänderung in der Ausrichtung auf beseligende Empfindungen unterziehen. Das Erlösungsgeschehen wird in die menschliche Gefühlssphäre verlegt. Die Berichte der Evangelisten bilden der Seele nur die Ansatzpunkte. Sie dienen ihr zum Sprungbrett, von dem aus sie über alle Grenzen in alle Weiten schwingt. Der Bibelbericht vom Erlösungsgeschehen vermag ihr nicht genug gefühlvolle Momente zu vermitteln. Sie bezieht die ganze Offenbarung, soweit sie nur gewisse Stimmungselemente in sich trägt, in ihren Erlebnisbereich ein. In ihrem Verlangen nach phantasievoller Ausmalung des übernatürlichen Heilsgeschehens fühlt sie sich von der schillernden Pracht und Buntheit des Alten Testaments und der Geheimen Offenbarung des Johannes besonders stark angezogen. Unter dem Blickpunkt rührender und mächtiger Empfindungen läßt sie aus dem Gesamtbereich der Offenbarung an ihrem erlebenden Auge alles vorüberziehen, was nur irgendwie noch mit dem jeweils zugrundeliegenden Geschehnispunkt im Erlösungsablauf in Zusammenhang gebracht werden kann, wobei es nichts ausmacht, wenn die hinzugekommenen Erlebnisse für ein allenfalls mögliches verständnisvolleres Erleben des Leidens und der Verherrlichung des Messias auch keinen neuen Beitrag hinzubringen. Die für den Erlösungsverlauf am wenigsten bedeutsamen Begleitumstände dienen häufig als Überleitungen zu empfindungsgeladenen Exkursen, in denen eine entzückende Mannigfaltigkeit vorherrscht, welche die Sinne betäubt und berückt. Der unkontrollierbare Gefühlsüberschwang ist das erstrebte Ziel. Überall „schiebt sich der schmelzende und dionysische Klopstock vor den apollopriesterlich-rhetorischen, der musikalisch-spielende Poet . . . vor den Architektoniker und Pathetiker, der von der Gewalt der Erscheinungen und der Fülle des Herzens berauschte Dichter . . . vor den grammatischen Poeten . . ."[3]). Auf ihrem Fluge fühlt sich die Seele, da selbst die Offenbarung in ihrer Gesamtheit ihr noch nicht hinreichende Empfindung und Phantasie geben kann, obwohl sie auf diese Forderung hin geradezu durchsucht wird, in unwiderstehlichem Drange gezwungen, neue gefühlvolle Unendlichkeitsvorstellungen hinzuzunehmen und in den Offenbarungsbereich hineinzudichten. „So werden wir im Drange des Gefühls durch Himmel, Erde und Hölle geführt; wir müssen alles in uns erfahren, was von vor der Welt an bis ans Ende der Dinge geschieht. Man sieht von der Handlung im Messias

[3]) F. Schultz, Klopstock, S. 8.

nur den Blick, nur das Auge, sie gleicht einer morgenländischen verschleierten Schönen“[4]).

Es ist nun nicht so, daß die gefühlvollen Erlebnisse handlungsmäßig vollzogen würden. Zum weitaus größten Teil werden die Gegenstände jener Erlebnisse in die seelische Innerlichkeit hineingenommen und dadurch erlebt, daß sie in empfindsamen Betrachtungen und Erwägungen aufgelöst werden. Dadurch wird die Gefühligkeit nur noch gesteigert. Denn wie ließe sich auch mit einem Sachverhalt in einem konkreten handlungsmäßigen Verlauf die Fülle gefühlvoller Begebenheiten vorbringen, welche bei ungehinderten Phantasievorstellungen in einem Reiche unbegrenzter Möglichkeiten statthaben kann! So wird das Erleben in die allernächste Beziehung zur Seele selbst gebracht. Sie will im ‚Messias‘ ganz im Mittelpunkt stehen. Daher denn die Vorherrschaft der Reden! In ihnen offenbart sich das Leben der Seele. Wie ihr sich jeweils die Welt der Erlösung darstellt, das ist weitgehend entscheidend.

Das Heilsgeschehen ist gewissermaßen Anlaß und geeignete Stoffquelle. Wie es an seinen verschiedenen Ablaufspunkten von den Seelen der Teufel, Menschen, Engel und Heiligen erlebt wird, was es in ihnen für Empfindungen auslöst, darauf kommt es im eigentlichen Sinne an. Der Kreuzigung als solcher wird keine Bedeutung beigemessen. Ihre Darstellung wird als zu realistisch empfunden. Gegen realistische Momente im Offenbarungsgeschehen hat Klopstock von vornherein, wie wir später noch sehen werden, eine Abneigung. Und dennoch verweilt Klopstock über drei Gesänge hin (8.—10. Ges.) beim Kreuzestode des Herrn. Der Kreuzestod wird als einer der wirksamsten Ausgangspunkte für die Eindrücke und Erlebnisse der kreatürlichen Seele betrachtet, die als das Eigentliche darzustellen Klopstock sich in besonderem Maße angelegen sein läßt. Die Auferstehung und die Erscheinungen des Herrn spielen nur eine untergeordnete Rolle gegenüber der Darlegung ihrer gefühlvollen Auswirkungen in den erlebenden Seelen. Ähnlich verhält es sich mit der Himmelfahrt des Herrn. Überall versteht es Klopstock, die einzelnen Stationen des Heilsgeschehens nach der lyrischen Seite hin für ein hochgestimmtes Erleben der Seele auszuwerten. Im Grunde will doch die Himmelfahrt Jesu nichts anderes besagen, als daß Christus eine neue Seinswirklichkeit annahm, die seinen Abschied von der Erde nötig machte. Im 20. Gesange wird nun das, was die Offenbarung gleichsam nur in einem Bilde sagt, buchstäblich genommen, wiewohl der Buchstabenglaube bei Klopstock sonst nicht zu Hause ist. Die Bilder wollen hier fern

[4]) R. Hamel, Einleitung zur Textausgabe des ‚Messias‘, 1. Bd., S. CXVII.

von aller Symbolträchtigkeit rein als solche betrachtet sein. Durch diese buchstäbliche Interpretation gewann Klopstock grandiose Möglichkeiten im Bereich der Empfindungen. Nur so konnten die Seelen der Engel und Heiligen — und sie sind hier nur Repräsentanten der erlebenden Menschenseele überhaupt — sich noch einmal durch das Miterleben eines großen Festes beeindrucken, rühren und erregen lassen. So „verweilte er (Klopstock) überall da, wo sich Verhältnisse des inneren Lebens der Betrachtung darboten, wo sich Ausblicke in die Welt des Geistes und Gemüts eröffneten“[5]).

Auch das Seelenleben des Messias bildet in dieser Beziehung keine Ausnahme. Das Entscheidende hierbei besteht darin, daß Klopstock die Empfindungen des Heilands — und damit erweist sich in bezug auf diesen Sachverhalt auch die Seele des Messias nur als Erscheinung der erlebenden Menschenseele schlechthin — sich so ausschwingen läßt, „wie es auf unser eignes Empfinden den mächtigsten Eindruck machen kann“[6]). Klopstock „sang den Menschen menschlich den Ewigen“, wie es auf des Dichters Grabstein in Ottensen geschrieben steht. Das Ordnungsbereich von Natur und Übernatur wird umgekehrt. Die Übernatur wird auf den Menschen zugeordnet.

Die gefühlvolle Seele steht über der Offenbarung und wählt aus ihr aus, was ihr gefällt, und gestaltet das Ausgewählte nach ihrem Geschmack und Gutdünken. Das Auswahl- und Gestaltungsprinzip besteht in der Empfindungsfülle der jeweiligen Bestände der hl. Schrift. Das hat zur Folge, daß die ausgewählten Gegebenheiten in der Messiade von ihrem ursprünglichen Leben losgelöst werden und als Empfindungen um der Empfindungen willen in der nur menschlichen Ebene ein völlig neues Dasein leben.

Der Heiland wird weitgehend zu dem Objekt, an dem die Seele in empfindsamer Gefühligkeit erleben kann. Er wird der Träger alles dessen, was dazu angetan ist, die Seele zu rühren und ihr ein großes Erleben zu verschaffen. Alle Register eines gefühligen Erlebens werden durch die Darstellung des schlafenden Heilands in Bewegung gesetzt (1., 534—45). Alle Stimmungseffekte, selbst wenn ihr gleichzeitiges Auftreten nicht gut möglich ist, gehen vom Heiland aus auf die erlebende Seele.

Zwar ist es ein christlicher Gedanke, wenn Gott, der durch die Menschheit schwer beleidigt wurde, auf eine entsprechende Sühne sieht. Nicht weniger christlich erscheint es, wenn die zweite Person in der Gottheit, welche die Aussöhnung der Menschen mit dem Vater

---

[5]) F. Muncker, F. G. Klopstock, S. 93.

[6]) ebd. S. 93.

übernommen hat, schweres Leid und selbst den Tod über sich ergehen läßt. Wenn aber Klopstock den Vatergott bei Beginn der Passion im 5. Gesang angesichts des Sündenheilands „furchtbar" (V. 3) und erzürnt wie nie zuvor werden (V. 37—42) und den Heiland mit allen Schrecknissen seines Gerichtes leiden läßt, daß die Engel verstummen (V. 10) und die Welten schweigen, wenn er Gott-Vater und Gott-Sohn gewissermaßen als Richter und Angeklagten gegenüberstellt und den Richter nahezu vergessen läßt, daß sein Sohn vor ihm steht, so ist es ganz offensichtlich, daß sich Klopstock bei der Exegese dieser Heilswahrheit vom stellvertretenden Erlösungsleiden durch seinen Drang nach Herzens- und Seelenerregung, wie sie durch die von Klopstock getroffene Auffassung in weitem Maße erreicht wird, hat leiten lassen. Ohne Bedenken nimmt er die durch solche Interpretation mitgegebene Aufgespaltenheit Gottes in Kauf.

Daß Klopstock auch bei der Darstellung des am Ölberg leidenden Messias nur das herzliche Gefühl in Schwingung zu versetzen beabsichtigt, zeigt sich am besten darin, daß er den empfindsamen Teufel Abbadona, von dem noch später im weiteren die Rede sein wird, dem Heiland zuführt. „Abbadona schwebte von fern am ruhenden Boden um den Messias herum" (5., 566—67). Er darf seine „bangen Gedanken" „jammernd durch die Schauer der Nacht in vollen Seufzern ertönen" lassen (V. 595—96).

Der Engel, der den leidenden Messias am Ölberg tröstet, ist ganz menschlich-empfindsam gedacht. In Eloa erblicken wir einen Engel, der, statt seinerseits den Messias zu trösten, selbst erst einer Tröstung durch den Heiland bedarf und mit einem Blicke der Hoheit und Gnade aufgerichtet wird (5., 753—65), der dann sich glücklich preist in dem Bewußtsein, als alleiniges Geschöpf die Gedanken des Messias bei seiner „bängsten Erniedrung" schauen zu dürfen und die Empfindungen der einst Auferstehenden fühlen zu können (V. 767 bis 87), um schließlich sich auch dem Heiland zur Erledigung seines Auftrages zuzuwenden (V. 788 ff.).

Im Matthäusevangelium 27,52 f. hat Klopstock den Ansatzpunkt für die empfindungsvollen Phantasievorstellungen weiter Bereiche des zweiten Teils der Messiade gefunden. An dieser Stelle heißt es: „Und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf, und standen auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen, und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen." Nahezu der ganze 11. Gesang handelt von den Auferstehungen der Heiligen beim Tode Jesu; und von ihren Erscheinungen in Jerusalem nach Christi Auferstehung weiß der 15. Gesang wundersame Rührungen zu vermitteln. Die Darstellung der Empfindungen jener Toten bei ihrer Auf-

erstehung und Erscheinung hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die erlebende Seele in eine gewaltige Bewegung zu versetzen, in eine Bewegung, die sich nicht in die übernatur schwingen, sondern menschlich-irdisch im Raum unendlicher Empfindungsmöglichkeiten schweben will.

Die durch die hl. Schriften gewonnenen Gefühlsvorstellungen werden so gewandelt und verknüpft, daß die dadurch erzielte Fülle der Empfindungen eine erstaunliche Symphonie seelischer Feinheiten vorführt. So läßt Klopstock den zum Gericht über den Sohn herabsteigenden Gott-Vater einem Seraph mit den Seelen der vor kurzem gestorbenen Weisen aus dem Morgenlande begegnen (5., 72 ff.), offenbar in der Absicht, durch dieses Zusammentreffen die Möglichkeit für die Schilderung eines gefühlvollen Seelenerlebens zu gewinnen.

Auf Empfindungen kommt es Klopstock bei der Darlegung des Heilsgeschehens sogar so sehr an, daß er Unwahrscheinlichkeiten im historischen Verlauf hinnimmt, wenn nur durch die gefundene Verknüpfung eine mächtige Gefühlsauslösung stattfinden kann. Die verzweifelte Mutter Jesu, die sich auf der Suche nach Hilfe für ihren im Gericht stehenden Sohn befindet, kann bei Portia, der Gemahlin des Pilatus, ihre Sorge um den Sohn vergessen und sich von dieser zur Entgegennahme ihrer Traumerzählung „unter die Blumen“ (7., 388) fernab vom Getriebe der Welt führen lassen, während der Sohn dem Tode überantwortet wird. Sollte nicht Maria in ihrem Schmerz nur nach ihrem Sohn und dessen Rettung ausgeschaut haben? Aber darauf kommt es hier ja eben nicht an. Wollte Klopstock historisch verfahren, müßte er auf eine beachtliche Empfindung verzichten.

Im 8. Gesang kommt der Seraph Eloa angesichts des sterbenden Heilands zu dem „großen Gedanken“, sich den richtenden Jehovah „von Antlitz zu Antlitz“ „im Dunkeln, in der furchtbaren Herrlichkeit“ anzusehen (8., 503—11). Bei diesem Unternehmen Eloas sichert sich Klopstock die Möglichkeit, mit den grellsten und mächtigsten Farben in stärkster Phantasie zu malen. Damit aber hat sich diese Erdichtung ihre Berechtigung in der Messiade erworben.

Dem Erlebensgrundsatz als dem Gestaltungsprinzip des ‚Messias‘ verleiht Adam, der den Kreuzestod des Herrn mitanschauen darf, treffenden Ausdruck:

„Was sind, o ihr Himmel!
Diese vor Augenblicke, die jetzt die Unsterblichen leben!
Jeder ist göttlich, und jeder trägt auf dem eilenden Flügel
Ewigkeiten der Ruh'! und die wird Adam durchleben!
Nun ist dieser nicht mehr! nun dieser! Erhabnere kommen
Immer näher, noch näher!“ (8., 208—13)

Das Erleben von Empfindungen rein als solches ist das innere Gesetz der Messiade. Die erwachende Gefühlskultur mit ihrer

Forderung nach uneingeschränktem Empfindungsgenuß hat im ‚Messias' einen überzeugenden Ausdruck gefunden. Mit seiner Gestaltung des messianischen Erlösungsgeschehens befriedigt Klopstock ein Herzensbedürfnis. Denn Rührung und Erregung findet in der Gottesverehrung nur dort statt, wo im Mittelpunkt das menschliche Herz steht.

Wo immer Offenbarungsbestände sich in der Messiade finden, da stehen sie nach Maßgabe des Gefühls. Sie befinden sich nicht mehr im Dienste einer überirdischen Ordnung, sondern im Dienste des gefühlsdurstigen Ich. Die Übernatur wird natürlich und zur Erfüllung menschlicher Empfindungssehnsüchte. Das Erleben der Seele ist das eigentliche Thema der Messiade. Daher braucht auch nicht der Erlösungsvorgang in strenger Abfolge dargestellt zu werden. Jedes gemütvolle Idyll, das der Dichter einlegt, wird der Themastellung um nichts weniger gerecht. In der Messiade gibt es keine Stufenordnung des Seins. Es gibt nur eines: die erlebend empfindende Seele. Auf diese ist die Übernatur bezogen und hingeordnet. Klopstock bleibt daher trotz aller Jenseitigkeit des Stoffes immer im Raum des Irdischen.

Klopstock versteht es, in der Messiade seinen Drang nach Empfindungen für die erlebende Seele so sehr auszuspielen, daß er einen Sinnenrausch mit ekstatisch zerfließenden Bildern erzielt. Die Empfindungen werden dann unvorstellbar, sie können nicht bildmäßig vollzogen werden, sie sollen auch gar nicht als solche vollziehbar sein, sie wollen nur als Rausch erlebt werden. Sie sind mit allen die Sinne aufregenden Farben und Tönen dem Erleben vorgeführt. Logik ist hier fehl am Platze. Urplötzlich, wie die Empfindung entsteht, wird sie in ihrer Mächtigkeit dargestellt. Es tut nichts, wenn die eine Empfindung mit der anderen vorhergegangenen nicht mehr ganz in Einklang zu bringen ist, wenn durch die eine Empfindung die andere bzgl. ihres Gehaltes aufgehoben wird. Wie und woher sie gewonnen sind, ist gleichgültig. „Seine Gefühle sind nicht ein unbewegtes Erfülltsein, sie sind ein Fluten und Ebben . . . . Die einfache Empfindung, die da ist, genügt ihm nicht, sie muß sich sieden lassen"[7]). Als Mittel zur Beschwörung dieser berauschenden Empfindungen verwendet Klopstock den Komparativ, den er selbst, wie uns sein Biograph und Kommentator Cramer in seinem umfangreichen Werk „Er und über ihn" mitteilt, mit folgenden Worten kennzeichnete: „Ich hebe eine Sache dadurch (d. h. durch den Komparativ) vor andern heraus, aber doch nicht vor allen, und überlasse es dem Leser, da ich die verglichenen Individua nicht nenne, wie vielen er die

[7]) J. Nadler, Literaturgeschichte der Deutschen Stämme und Landschaften, S. 312.

Sache vorziehen, welchen Grad des Vorzugs er ihr geben will. In so fern sagt er oft nicht einmal so viel als der simple Positiv sagen würde“[8]).

Ein weiteres Mittel besteht in den Gleichnissen. Sie haben bei Klopstock weithin nur die Aufgabe, die Empfindungen, die bei Betrachtung eines Gegenstandes oder Sachverhalts noch nicht rührend und mächtig genug zur Darstellung haben kommen können, weiter auszubauen. „So ist die Illustration unklarer als das zu Illustrierende“[9]). Durch die Gleichnisse will Klopstock aber auch keine bessere Vorstellung des vorliegenden Objekts erzielen, sondern häufig nur einen noch größeren Rausch vermitteln. „Nirgends kommt es dem Dichter darauf an, bestimmte Charaktere, deutliche Situationen, greifbare Landschaften, konkrete Vorgänge zu schildern. Er ist in allem reine Bewegung, innere, seelische Dynamik. Der Blick soll nirgends auf etwas Festem und Bestimmtem ruhen, sondern beständig über alles Endliche hinweg ins Unendliche, über alles Begrenzte fort ins Unbegrenzte gerissen werden. Und alles, was der Dichter verwendet, die Musik der Sprache, die berauschende Gewalt hoher und seltener Worte, alle gesteigerten Vorstellungen und alle kosmischen Bilder haben immer nur diesen einen Zweck, die Seele und die Gedanken und jedes Gefühl des Hörers in tiefere, mächtigere Bewegung zu versetzen“[10]).

Kein geringerer als Schiller ist es, der uns den eigentümlich musikalischen Charakter der Messiade nahebringt. Er nennt Klopstock in seiner Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“ einen musikalischen Dichter und sagt dazu in einer Anmerkung: „Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, bloß einen bestimmten Zustand des Gemüts hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstands nötig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht bloß auf dasjenige, was in der Poesie wirklich und der Materie nach Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter“[11]). Und weiter sagt Schil-

---

[8]) Mitgeteilt bei R. Hamel, Klopstock-Studien, 2. Heft, S. 69.
[9]) E. Schmidt, Klopstock, S. 126.
[10]) G. Fricke, Klopstock, S. 313.
[11]) Vgl. Schillers Werke, „Dtsch. Nat.-Litt.“, 129, 1., S. 383.

ler von der Messiade in jener Abhandlung: „Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter sich wenden und die er durch die durchgängige Bestimmtheit seiner Formen beherrschen soll, ist es viel zu sehr freigestellt, auf was Art sie sich diese Menschen und Engel, diese Götter und Satane, diesen Himmel und diese Hölle versinnlichen will. Es ist ein Umriß gegeben, innerhalb dessen der Verstand sie notwendig denken muß; aber keine feste Grenze ist gesetzt, innerhalb deren die Phantasie sie notwendig darstellen müßte“[12]).

Rauschhafte und unbestimmte Empfindungsfülle ist es auch, durch welche die Hymnen und Gebete sich darstellen, an denen besonders der zweite Teil der Messiade so überreich ist (vgl. z. B. 8., 579—627; 13., 118—65). In ihnen flutet ein Meer von Empfindungen, das sich in loser Ordnung und bunter Mannigfaltigkeit gibt, das die Sprache nimmt und versinken macht. Hier hat sich der Glaube an die Macht des Gefühls zum Siege durchgerungen. Der Mensch bleibt bei sich selbst. Er läßt sich nicht über die Welt des gefühlvollen Erlebens hinaus ins transsubjektive Reich der Gnade hinübernehmen, mag er sich auch noch so häufig zur Übernatur in Beziehung bringen (vgl. hierzu bes. auch die Hymnen des 20. Gesanges). Gegenstandslose Unfaßlichkeit ist das Kennzeichen dieser Hymnen und Gebete. In ihr offenbart sich der im Zeichen der anhebenden Gefühlskultur stehende Gefühlsüberschwang.

Klopstock geht den „Weg nach innen“, bei dem ihm die Offenbarung als geeignete Führerin dient. Nie fühlt er sich auf diesem Wege einer transsubjektiven Macht gegenüber. Und mag er die Offenbarungswirklichkeit manchmal auch noch so sehr in ihrem Eigensein darzustellen scheinen, als Ganzes ist sie doch ins Persönlich-Seelische hineingenommen. Als besonders anregende Empfindungsmacht hat der Dichter sie aus der Übernatur ins Subjekt verlegt. Die subjektive, d. h. die in der Existenz des Individuums verankerte Innerlichkeit des bloßen Fühlens und Erlebens ist das beabsichtigte Ziel.

Die Offenbarungsbestände erweisen sich ihm hierbei als der Bereich, der das seelische Fühlen am ehesten noch zur Befriedigung zu bringen vermag. Anfänglich hatte Klopstock beabsichtigt, seinem Fühlen und Erleben in einem Epos, das sich mit Hermann, dem Deutschenbefreier, befassen sollte, Ausdruck zu verleihen. Diesen Plan ließ er jedoch fallen, als er in einer plötzlichen Eingebung den Offenbarungsstoff als geeigneter erkannte. Der Erlebnisdrang der Seele scheint Klopstock nirgends besser zur Erfüllung kommen zu können als in einer unfaßbar wogenden und unendlichen Bewegung. Für ihre Beschwörung aber glaubt er in dem Heilsgeschehen der

[12]) Vgl. Schillers Werke, a. a. O. S. 384.

Offenbarung den passenden Stoff gefunden zu haben. In dem übernatürlichen Geschehen erblickt er eine spirituelle Wirkkraft, die sich in die Räume des Himmels, der Erde und der Unterwelt mitteilt. Ein solches sphärisches Fluten erkennt er als das adäquate Objekt seines Gefühlsstrebens. Dazu gibt der Aufruf der Übernatur der gefühligen Seele und ihrem Erleben eine erhöhende Weihe. Der am wenigsten diesseitige Vorgang im Ablauf des Heilsgeschehens bedeutet für Klopstock die größte Empfindung. So wird er zu einem begeisterten Anhänger der Offenbarungswirklichkeit, weil er die Offenbarung seinen Herzensneigungen am meisten entgegenkommen sieht, weil sie ihm als diejenige Materie erscheint, in der die Seele so, wie es ihr gefällt, im Sinne eines empfindungsvollen Spritualismus am angenehmsten und weitesten ausschwingen kann: Vorzüge eines neuen ichbezogenen Fühlens, ohne dabei auf den durch die Zeit noch irgendwie geforderten christlichen Raum verzichten zu brauchen! Die Leugnung der Übernatur würde den Verlust der größten Empfindungsmöglichkeit mit sich bringen. Das Erfahren der Übernatur vermittelt erst jene unkontrollierbaren Wallungen. Der Verbrecher, der mit Jesus am Kreuze hängt und von diesem begnadigt wird, muß „vor Seligkeit laut zittern“ (8., 327). In der Messiade wird viel von Gott und göttlichen Dingen gesprochen. Ihre Aufgabe besteht weitgehend darin, wegen ihres in der Anschauung Klopstocks spiritualistischen Charakters die irdische Empfindung zu erhöhen. Sie vermögen jeweils einen höheren Grad von rauschhafter Gefühligkeit zu erwecken. So heißt es von dem schwörenden Vatergott:

„Aber unhörbar den Engeln, nur sich und dem Sohne vernommen,
Sprach der ewige Vater, und wandte sein schauendes Antlitz
Nach dem Versöhner hin: Ich breite mein Haupt durch die Himmel,
Meinen Arm aus durch die Unendlichkeit, sage: Ich bin
Ewig! und schwöre dir, Sohn: Ich will die Sünde vergeben.“
(1., 140—44)

Von diesem Blickpunkt aus wird man erst das rechte Einsehen dafür bekommen, weshalb Klopstock immer wieder die Personen des Heilsgeschehens, die in irgendeiner näheren Beziehung zum Bereich der Übernatur gestanden haben, zur Darstellung bringt, sei es nun, daß sie wie Lazarus, der Jüngling von Naim und die Tochter des Jairus bereits in der Ewigkeit waren und vom Tode auferweckt sind, oder sei es, daß sie auch nur besondere Vertrautheit mit dem Heiland gewonnen haben wie jener Knabe, den Christus seinen Zuhörern zur Nachahmung empfohlen hatte. Auch die weitgehende Verwendung der Engel und Heiligen in der Messiade scheint großenteils wegen der imaginären und spirituellen Möglichkeiten, die Klopstock in ihnen in erster Linie gegeben sieht, erfolgt zu sein. Mit

den körperlosen, den Begrenzungen des irdischen Raums enthobenen, in ihren Schwingungsfähigkeiten unendlichen Geistern hat er die Garanten für das von seiner Seele gewünschte Erleben gefunden. Indem sie Gott dienen, dienen sie gerade der erlebenden Seele. Hier wird eine Haltung angedeutet, wie sie für Klopstocks Religiosität typisch ist, deren Deutung und Zuordnung einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben muß.

Die Erkenntnis, daß es Klopstock in der Messiade zunächst auf einen spiritualistischen Gehalt der Offenbarung ankommt, wird unterstrichen durch die Tatsache einer weitgehenden Aufnahme neuplatonischer und naturmystischer Ideen und Vorstellungen. Besonders aber wird sie einsichtig, wenn man einmal die Passionsberichte der Evangelisten mit dem Ablauf des Erlösungsgeschehens im ‚Messias' vergleicht. Dann kann man nämlich die Feststellung machen, daß Klopstock aus diesen Berichten nur die Geschehnisse ausgewählt hat, welche die Möglichkeit gefühlsbeseligender Ausdeutung in sich tragen. Von realistischen Zügen innerhalb des Heilsablaufs sieht er völlig ab. So läßt er z. B. die Fußwaschung und die Mißhandlung Christi durch die Henkersknechte im Hofe des Hohenpriesters (Mtth. 26,67 f.) und die eigentliche Kreuzigung fort.

Klopstock hat als der Begründer der neueren Dichtung eine übermäßige Empfindungsfülle in Bewegung bringen müssen. Dafür stand ihm zu seiner Zeit nur die Bibel als Stoffquelle zur Verfügung. Die Offenbarung vermag „neue Empfindungen in ihm hervorzurufen, sein Gefühlsleben zu bereichern und zu vervollkommnen"[13]).

Vom christlichen Standpunkt aus bedeutet diese Behandlung der Offenbarung freilich ihre völlige Auflösung und Entwertung. „Dieser Abfall von dem wahren Inhalte der christlichen Religion . . . ist bei Klopstock allerdings nur ein unbewußter und nicht gewollter"[14]). Klopstock ist sich nie recht klar darüber geworden, daß er in seinen Bemühungen um die Heilswahrheiten nur sich selbst suchte. Indem er seine Seele im Erlösungsgeschehen sich ausschwingen ließ, glaubte er gottgefällig zu sein. Indem er die realistischen Züge aus den Passionsberichten zurückstellte, wollte er Gott einen Dienst erwiesen haben. Indem er die Heilswahrheiten durch seine gefühlvollen Reflexionen paraphrasierend ausweitete, meinte er die Offenbarung im Auftrage Gottes vermehrt zu haben. Klopstock hält seinen ‚Messias', den er „des neuen Bundes Gesang" nennt, für so gemäß, daß er zu Gott hoffen darf, er werde ihn nicht eher ster-

[13]) A. H. Kober, a. a. O. S. 155.

[14]) M. Deutinger, a. a. O. S. 108.

ben lassen, als bis er die Dichtung beendet hätte (3., 1—11). So glaubt er jubeln zu dürfen:

„Was ihr gebahret, Stunden, das werden einst,
Weissaget Salem, ferne Jahrhunderte
Vernehmen, werden Gott, den Mittler,
Ernster betrachten und heilig leben."[15])

Klopstock hat noch die Kategorien des christlichen Glaubens und ist der Ansicht, sich mit seinen Bestrebungen bei Gott verdienstlich zu machen.

Dennoch ist bei Klopstock — und damit erweist er sich als Kind seiner Zeit, wie in einem späteren Kapitel gezeigt werden muß — eine starke Akzentverlagerung erfolgt. Das theozentrische Denken hat einer anthropozentrischen Haltung Platz machen müssen.

Die vom Menschen aus bestimmte und auf den Menschen hin ausgerichtete Art der Behandlung der Offenbarung im ‚Messias' erfährt durch das dort sich darstellende Bild Gottes und des Christenmenschen ihre Entsprechung, wie sich im V.—VII. Kapitel der Arbeit zeigen wird.

---

[15]) „Die Stunden der Weihe", V. 13—16; Klopstocks Werke, „Dtsch. Nat.-Litt.", 47. Bd., S. 54.

Die Messiade und ihr Verhältnis zur christlichen Offenbarungsauffassung.

Mit Rücksicht auf die in der Forschung weit verbreitete Ansicht eines wesenhaft christlichen Geistes der Messiade wird es angebracht und sogar notwendig erscheinen, über die bereits bei der Aufweisung der eigentlichen Mitte unseres Epos gemachten Ausführungen hinaus der Auffassung christlicher Offenbarungswahrheiten bei Klopstock nachzugehen.

Keinem Leser des ‚Messias' wird es entgehen können, daß Klopstock eine Fülle von christlichen Heilswahrheiten zur Darstellung bringt, und zwar nicht bloß nebenbei, sondern als Wesentliches. Ebensowenig wird es aber auch einem genaueren Zusehen entgehen können, daß die gestalteten Glaubenswirklichkeiten in eine dem Menschlichen entgegenkommende gefühlvolle Empfindsamkeit hineingenommen sind. Alle christlichen Wahrheitsbestände sind wenigstens durch solche Empfindsamkeit motiviert. Diese empfindsamen Motivationen lassen die Wahrheiten, selbst wenn sie sich auf Kerngedanken des Christentums beziehen, in einem völlig gewandelten Lichte erscheinen. Durch die empfindsamen Anknüpfungen setzt Klopstock nämlich ein in der menschlichen Mittelpunktsstellung gegründetes Vorzeichen, das der bezeichneten Wahrheit ein ganz neues Gepräge gibt. Christliche Substanz geht als Empfindung ein in die menschliche Innerlichkeit. Wenn Klopstock z. B. den Heiland am Morgen des für das Erlösungswerk und die Stiftung des Neuen Bundes (Einsetzung des Altarssakramentes, Abschiedsrede an die Jünger) hochbedeutsamen letzten Tages vor seinem Leiden zu den versammelten Jüngern sagen läßt:

„Komm, du heilige Schaar, wir wollen uns unter einander
Diesen übrigen Tag vor dem Abschiedskusse noch freuen!"
(3., 693—94),

wobei „freuen" im Sinne eines ursprünglichen in der Ausgabe von 1748 stehenden „vergnügen" zu verstehen ist, dann wird man sagen müssen, daß unter diesen Umständen auch die Darlegung der an diesem Tage durch Christus vollzogenen Heilstaten im Sinne eines zärtlichen Freundeskultes gemeint ist, mögen sie im einzelnen auch noch so christlich erscheinen. Sie sind von Klopstock als empfin-

dungsvolle Gefühlserlebnisse aufgefaßt, die in ihrer Bibelgestalt gerade der Seele passend erscheinen, um sich in ihnen voll Wonne ausschwingen zu können. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptungen gibt uns Klopstock selbst. Es handelt sich da um eine der wenigen Stellen, an denen Klopstock im ‚Messias' selbst seine eigentliche Absicht bei Ausdeutung auch der höchsten Offenbarungsgegebenheiten ganz unmittelbar kundtut. Bevor er nämlich dazu übergeht, die ganz im Bereich des übernatürlichen liegenden Ereignisse des Abendmahlssaals zu Jerusalem vor Jesu Leiden zu behandeln, sagt er:

„Singe, mein Lied, den Abschied des Liebenden von den Geliebten,
Und die Reden der traurenden Freundschaft. Wie damals der Jünger,
Der mit dem hohen Jakobus ein Sohn des Donners genannt ward,
Und in der einsamen Patmos die Offenbarung auch sahe,
An der Brust des Messias der vollen Seele Gefühl sprach,
Dann zu dem Himmel vom Auge des Liebenswürdigen aufsah;
Also fließe mein Lied voll Empfindung und seliger Einfalt."
(4., 1065—71)

Eine solche Einleitung will besagen, daß die jeweils nach ihr auftretenden Heilswahrheiten eines wesenhaften Christentums von Klopstock als Bildstreifen aufgefaßt sein wollen, welche die erlebende Seele auf sich einwirken läßt, ohne daß nun ein inneres seinsmäßiges Verhältnis zu jenen gewonnen würde. Der christliche Glaubensinhalt ist bei Klopstock ganz unverbindlich. Als Zeugnisse einer christlichen Auffassung wird man diese Abschnitte der Messiade, die der übernatürlichen Wahrheit, auf die sie sich beziehen, entsprechend sein sollen, nur ansehen können, wenn man sie aus der Messiade loslöst und als Einzelstücke in Augenschein nimmt. Läßt man sie an ihrem Platz in der Messiade stehen und sieht sie in ihrer Umgebung, so wird man sehen, daß die Bestände der christlichen Offenbarung frei von aller verpflichtenden Schwere nur eine beseligende Stimmung wecken wollen.

Auch die einer unmittelbaren Empfindsamkeit entbehrenden an sich christlichen Gedanken der Messiade bekommen sofort einen ganz anderen Charakter, wenn man sie, wie das zweifellos geboten ist, nicht auf sich beruhen läßt, sondern im Bewegungsstrom des Ganzen sieht, in dem sie ihren Platz haben. Nimmt man sie in ihrem Einzel- und Eigenbestand, so muß man geneigt sein, sie als Zeugnisse christlicher Tiefgründigkeit anzusehen. So wird Gott in seiner Absolutheit dargestellt. Er heißt der „Unaussprechliche" (1., 251) und ist „unendlich vollkommen" (1., 250). Er ist das „Wesen der Wesen" (1., 414), „der Erst' und der Letzte" (1., 415). Klopstock nennt ihn den, „der von Ewigkeit ist, den keine Geschöpfe begreifen" (1.,

416). Es ist den Menschen unmöglich, die Gedanken Gottes zu denken und auszusprechen (11., 58—60). Sogar die Himmel müssen vor ihm bekennen:

„Unser Gesang lebendig durch Kräfte der Urbegeistrung
Suchet dein Bild, doch umsonst; auf deine Verklärung gerichtet,
Können Gedanken sich kaum von deiner Gottheit besprechen."
(1., 252—54)

Und weiter singen sie von ihm:

„Ewiger, du bist allein in deiner Größe vollkommen!
Jeder Gedanke, mit dem du dich selbst, o Erster, durchschauest,
Ist erhabner, ist heiliger, als die stille Betrachtung,
Auf erschaffene Dinge von dir hernieder gelassen." (1., 255—58)

Obwohl Gott durch die Schöpfung also nichts für sich gewinnen konnte, hat er sich dennoch aus unbegreiflicher Liebe entschlossen, auch außer sich Wesen zu sehen, um sich an sie mit seiner Herrlichkeit zu verschenken (1., 259—60). Die Menschen jedoch wandten sich freiwillig von Gott ab und brachten sich dadurch in Elend und Tod (1., 210 ff.). Die Sünde wurde den Menschen zum Fluch. Die Erde ward ein „großes Grab" (1., 219—21). Als Ewiger ist Gott beleidigt worden. Ein Mensch vermag ihn daher nicht zu versöhnen (1., 124 bis 28). Eine Erhebung der Menschen aus der Sünde kann nur durch den beleidigten Gott selbst erfolgen (1., 95—100). Sie geschieht durch die Erlösungstat Christi, die auf einer freien Entschließung beruht und von Ewigkeit her beschlossen wurde (1., 41—42; 101). Das Erlösungswerk steht höher als das Wunder der Schöpfung (1., 84—86). Es ist die zweite Schöpfung, die viel größer, schöner und erhabener ist als die erste. Diese zweite Schöpfung ist ein großer mystischer Sabbat. Er ist der „Sabbath des ewigen Bundes" (1., 454—66; 6., 9—14). — Diese Gedanken sind an sich christlichen Geistes. Aber im Zuge der durch die ganze Messiade hindurch zu beobachtenden vordergründigen Bemühungen Klopstocks um Bewegung der Seele als Erstes und Letztes geben sie ihre christliche Bedeutsamkeit auf. Von hierher fällt überhaupt neues Licht auf jene Gedanken. Nun scheinen sie, da man sie unter dem Blickpunkt gefühlvoller Seelenentzückung sehen muß, als eine besonders wirksame Empfindungsreihe gewählt worden zu sein, zumal wenn man bedenkt, daß jene Gedankenfolge sehr wohl in erster Linie auf den Menschen hin verstanden werden kann. Erwägt man diese bereits im II. Kapitel angedeutete und späterhin weiter zu erläuternde Eigentümlichkeit Klopstocks, gerade in den tiefsten Wahrheiten des Christentums eine besondere Phantasiebeglückung zu finden, eine Eigentümlichkeit, die das Kennzeichen einer typischen Übergangs-

religiosität ist und die Klopstock nicht allein, sondern mit einer ganzen Religionsgruppe seiner Zeit gemeinsam hat, dann werden jene christlichen Wahrheiten sich als besonders anregende, im übrigen aber nichtverpflichtende Empfindungen erweisen.

Christlicher Geist will sich uns auch an gewissen Stellen der Messiade zeigen, die sich als eine fast wörtliche übernahme bedeutender Kapitel der hl. Schriften darstellen. Solche Abschnitte lassen sich abgesehen von den Abschiedsreden und dem Abschiedsgebete Jesu am Vorabend seines Leidens (4., 1072—1121; 1241—54; 1267—1329), in denen Klopstock Luk. 22, Is. 52 u. 53, Joh. 13, 14 u. 17 mit weiten Teilen zur Darstellung bringt, auch noch ferner finden in den Worten Jesu bei seiner Gefangennahme (6., 81—99), die nicht viel anders lauten als bei Luk. 22 und Mtth. 26, ferner in den Ausführungen Jesu vor Kaiphas (6., 460—64) und Pilatus (7., 249—53) und seinen Worten an die weinenden Frauen Jerusalems (8., 166 bis 72), wo jeweils Mtth. 26, Joh. 18 und Luk. 23 zu Worte kommen. Diese Stellen, die noch um verschiedene andere vermehrt werden können, schließen sich eng den Bibeltexten an. Man wird sich fragen dürfen, ob nicht der christliche Geist, von dem eben die Rede war, einmal nur in diesen losgelösten Einzelstellen und dann auch weniger deshalb in ihnen vorliegt, weil Klopstock sehr christlich gesonnen wäre, als vielmehr, weil sie diese Bestimmung der hl. Schrift verdanken, für die sie nun einmal festliegt und von der sie Klopstock übernommen hat. Man wird bezweifeln müssen, daß die zwingende von der hl. Schrift sich herleitende Macht jener Stellen von Klopstock noch in diesem Sinne gemeint sein kann, wenn man die betreffenden Abschnitte im Zusammenhang mit Klopstocks eigentlichen Absichten sieht. Im Grunde dienen sie auch denselben Bedürfnissen wie die empfindungsvollen Phantasievorstellungen, in denen sich nur eben Klopstocks eigentliches Wollen ganz eindeutig zu erkennen gibt. Wenn Klopstock in den genannten Ausführungen sich streng an die Bibel hält und jegliche Umsetzung in offenbare Gefühle unterläßt, dann erscheint diese Haltung als eine letzte Reverenz vor Bereichen, welche die christliche Tradition und die christliche Erziehung als besonders unantastbar anzusehen gelehrt hat. Es handelt sich nämlich bei jenen Abschnitten ausschließlich um Worte, die der Heiland in seiner Aufgabe als Gottgesandter und Gottessohn an die Menschheit richtet. Hier legt noch gewissermaßen das christliche Bewußtsein, welches die Auflösung des Heilsgeschehens in Empfindungen für unerlaubt erklärt, dem Dichter die Pflicht einer angemessenen Zurückhaltung auf, während er sich dieser Verpflichtung gegenüber nicht so eminent wichtig erscheinenden Bereichen des Heilsgeschehens durch eine Selbsttäuschung, wie sich uns im V. Kapitel noch zeigen wird, bereits entzieht.

Abgesehen von dieser Zurückhaltung wird das ganze Heilsbereich in Empfindungen übersetzt und bringt somit das heiße Gefühlsstreben der Seele in einer besonders hohen Geistigkeit zur Erfüllung. Petrus kann sein Bekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des lebenden Gottes“ „vor Wonn' und vor Wehmuth“ nicht aussprechen, ohne „vor Freude zu weinen“ (3., 164 ff.). Die Offenbarung wird in Empfindsamkeit getaucht. Durch diesen Prozeß wird sie zum Gegenstand gefühlvoller Rührung. Den Vers des Magnifikat (Luk. 1): „Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ läßt Klopstock die Gottesmutter in folgender Weise abgewandelt sprechen: „Du hast die Thränen der Mutter, deiner traurenden Magd von deinem Kreuze gesehen! Hast sie all' erbarmend gezählt!“ (14., 494—96). Offenbarungswahrheiten werden zu einer Verstärkung von irdischen Empfindungen verwendet. „Mit freudeweinendem Blick, mit erschütterter Seele, ach mit jenem Gefühl“ sahen die Jünger dem in den Himmel erhobenen Heiland nach, „wie es uns wird werden, wenn Christus wiederkehrt als Richter der Welt in den Wolken des Himmels“ (19., 1061—63). Die Aufnahme dieses Gedankens von der Wiederkunft Christi und dem Weltgericht in jenen Zusammenhang ist nur im Sinne eines Strebens nach größerer Fülle und Rauschhaftigkeit der Empfindung zu verstehen.

Die Stellung der Messiade zur protestantischen Orthodoxie.

Die Forschung hat gelegentlich Klopstocks ‚Messias' als ein Kind der protestantischen Orthodoxie des 18. Jahrhunderts ansehen wollen. Sie stützt sich hierbei auf die von Klopstock im religiösen Sinne vorgenommenen Abänderungen der Messiade. Lessing scheint dieser Auffassung recht zu geben, wenn er im 19. Literaturbrief im Hinblick auf einige solcher Abänderungen des Epos sagt: „Doch so muß ich Ihnen leider sagen, daß dem Herrn Klopstock, ich weiß nicht welcher Geist der Orthodoxie, oft anstatt der Critik vorgeleuchtet hat. Aus frommen Bedenklichkeiten hat er uns so manchen Ort verstümmelt, dessen sich ein jeder poetischer Leser gegen ihn annehmen muß"[1]).

Es muß zugegeben werden, daß Klopstock einige Stellen der Messiade in einer Weise abgewandelt hat, die zunächst einen orthodoxen Geist vermuten läßt. Anfänglich heißt es von dem in einem Tale am Ölberg schlafenden Messias:

„Hier war der göttliche Mittler, von tiefen Gedanken ermüdet,
Eingeschlafen. Natur, du mußtest zu seinem Haupte,
Also sagt er dir schlummernd, leichttragende Blumen erschaffen."
(1., 522—24 der Ausgabe von 1748)

Später wird diese Stelle auf folgende Weise geändert:

„Hier war, tief in Gedanken versenket, der Gottversöhner
Eingeschlafen. Ein Felshang war des Göttlichen Lager."
(1., 532—33)

Die Verehrung, welche die Jünger ihrem Meister entgegenbringen, wird aus einer „zärtlichen" (3., 55 d. Ausg. v. 1748) zu einer „liebenden" (3., 55) abgewandelt. Der „zärtliche" Seufzer des Messias (3., 80 d. Ausg. v. 1748) muß einem „Seufzer des Mitleids" (3., 80) weichen. Die Botschaft der Engel an die entschlafenen Christen:

„Selbst die Umarmung des göttlichen Mittlers erwartet euch liebreich"
(1., 651 d. Ausg. v. 1748)

---

[1]) Vgl. Lessings Werke, hrsgb. v. K. Lachmann, 3. Aufl. v. F. Muncker, 8. Bd., Stuttgart 1892, S. 52.

heißt später:

„Siehe, der erste der Überwinder erwartet euch, Seelen!“
(1., 669)

Empfindsamkeiten, mit denen der Messias ursprünglich bedacht worden war, werden aufgegeben oder abgemildert. Das „sanftthränende“ Auge des Messias (1., 105 d. Ausg. v. 1748) ist später nur noch ein bloßes Auge (1., 106). Die „brünstige“ Liebe des Messias zum Menschengeschlecht (1., 69 d. Ausg. v. 1748) wird in eine „innige“ Liebe (1., 70) abgewandelt.

Allzu anthropomorphe Vorstellungen Gottes werden durch entsprechendere Auffassungen ersetzt. Auf eine dieser Änderungen Klopstocks macht Lessing aufmerksam, wenn er ihr auch letzten Endes keinen Beifall geben kann: „Die größte Verbesserung . . . ist die, welche er mit der Rede des Vaters im ersten Gesang (V. 395—457 d. Ausg. v. 1748) vorgenommen. Es ist der Anständigkeit gemäß, daß sich Gott so kurz als möglich ausdrückt; und jene Rede verstieß wider diese Regel viel zu sehr. Gleichwohl mußte alles, was Gott da sagt, gesagt werden; und der Dichter ist nunmehr also auf das Mittel gefallen, ihn selbst nur die ersten Zeilen sagen, und das übrige einen Seraph von dem Gesichte Gottes lesen zu lassen“ (1., 396—466)[2]). Während der Engel Urim zunächst noch jubeln darf: „selbst Gottes Gedanken, wenn er sich, einen großen Tag, uns offenbarend eröffnet, sind uns zählbar“ (1., 384—86 d. Ausg. v. 1748), muß er später seine Überheblichkeit doch stark einschränken und sagen: „Die Freuden der Engel sind uns zählbar“ (1., 386—87). Der „freundliche“ Blick des Vatergottes (1., 355 d. Ausg. v. 1748) muß sich vor „des Ewigen Blick“ (1., 358) zurückziehen.

Der Begriff des Schicksals hat im ernsten Christentum keinen Platz. So wird ein anfängliches „Schicksal“ (1., 373 u. 624; 3., 241 d. Ausg. v. 1748) in „Vorsehung“ (1., 376) und „Vorsicht“ (1., 634; 3., 241) abgewandelt oder überhaupt fortgelassen (vgl. 3., 606 d. Ausg. v. 1748 u. 3., 596).

Mit gewissen Abänderungen scheint Klopstock sogar einer übertriebenen und nahezu krankhaft ängstlichen Orthodoxie anzugehören. Die Vorstellung des „Olympus“ (3., 666 u. 689 d. Ausg. v. 1748) muß schwinden (3., 653 u. 674), obwohl sie überhaupt nicht unmittelbar mit dem Heilsgeschehen in Verbindung gebracht war. Offensichtlich hat Klopstock hier nur deshalb den Olymp aus seinem ‚Messias‘ entfernt, weil er glaubte, daß bei einem Verbleiben dieser Vorstellung seinem christlichen Gedicht ein heidnischer Charakter aufgeprägt sei. Satan, der sich als König des Messias bezeichnete

[2]) Vgl. Lessings Werke, a. a. O. S. 53.

(2., 178 d. Ausg. v. 1748), muß diese Vermessenheit fallen lassen (2., 178), gleichsam als ob Klopstock befürchtete, daß durch jene Überheblichkeit, die im Munde Satans doch durchaus berechtigt ist, der Messias beleidigt und gekränkt werden könnte. Ebenso muß Satan seine Bezeichnungen des Heilands als des „niedren" Messias (2., 454 d. Ausg. v. 1748), eines „Träumers" (2., 469 d. Ausg. v. 1748) und einer „weinenden" Gottheit (2., 519 d. Ausg. v. 1748) in den späteren Ausgaben durch mildere, ja eher liebevolle als gehässige Ausdrücke ersetzen. In den Ausgaben von 1748 und 1751 durfte Satan in Hinsicht auf den Messias, den er zu töten beschlossen hat, noch sagen:

„Und der Seele (des Messias) will ich, wenn sie zur Höllen entfliehet,
(Denn sie soll noch von mir, und von Todesquaalen erschüttert,
Sündigen und Gott schmähen; so grausam will ich ihn tödten!)
Dann will ich ihr, wenn sie flieht, wenn sie im furchtbaren Sturme
Gottes Verfolgungen treiben, mit donnernder Stimme nachrufen:
Eile, die du siegtest, ja eil in deinem Triumphe!
Dich erwartet ein prächtiger Einzug, die Pforten der Hölle
Thun vor dir einladend sich auf! Dir jauchzet der Abgrund!
Gegen dich wallen in feyrenden Chören die Seelen und Götter!
Doch du läßt ja die Gottheit zurück! Ists etwa der Leichnam,
Der sie noch deckt? oder eilt sie vielleicht ungesehen gen Himmel?"
(2., 612—22 d. Ausg. v. 1748)

Später sieht sich Klopstock genötigt, die Gotteslästerungen, an denen man bei Satan doch nun wirklich keinen Anstoß zu nehmen brauchte, zu einem großen Teil fallen zu lassen. Jetzt darf der Oberteufel nur noch sagen:

„Und der Seele, wenn sie nun aus dem Leibe geflohn ist,
Und zu der Hölle vielleicht, dort auch zu siegen, sich wendet,
Ruf' ich nach in furchtbarem Sturm, mit donnernder Stimme:
Eile, du siegtest auf Erden! ja eile, du fesseltest Götter!
Dich erwartet Triumpheinzug! die Pforten der Hölle
Thun vor dir einladend sich auf! Dir jauchzet der Abgrund!
Gegen dich wallen in feyrenden Chören Seelen und Götter!"
(2., 602—08)

Und wenn Adramelech, Satans Nebenbuhler in der Hölle, zunächst noch sich sagen konnte:

„Auch will ich ihn, wenn er flieht, wenn ihn das Anschaun der Todten
Überall umringend vom alten Throne vertreibet,
Selbst den Ewigen will ich alsdann auch lachend betrachten."
(2., 854—56 d. Ausg. v. 1748),

mußte er seit 1755 diese Gedanken ganz unterdrücken. Desgleichen darf Adramelech folgende (bei diesem Teufel doch völlig berechtigte) Lästerungen seit 1755 nicht mehr wiederholen:

„Der Mensch sey der größte Prophete
Unter den Propheten seit Adam, er heiße Messias
Oder auch Gott, so soll er nur mir zur Verherrlichung da seyn!"
(2., 874—76 d. Ausg. v. 1748)

und ferner:

„Und wenn der Ewige sie (die Seele des Messias) vor andern Seelen erwählte,
Wenn er sie, sich zu verherrlichen, schuf: so soll er voll Jammer
Um sie in einsamer Ewigkeit klagen! Drey schreckliche Nächte
Soll er um sie klagen! Wenn er sich ins Dunkle verhüllt hat,
Soll drey schreckliche Nächte kein Seraph sein Angesicht sehen!
Dann will ich durch die ganze Natur ein tiefes Geheule
Hören, ein tiefes Geheul am dunkeln verfinsterten Throne,
Und ein Geheul in der Seelen Gefild, ein Geheul in den Sternen,
Da, wo der Ewige wandelt, das will ich hören, und Gott seyn!"
(2., 886—95 d. Ausg. v. 1748)

In der Ausgabe von 1755 sieht sich Klopstock veranlaßt, nach der Rede Satans, die mit ihren Lästerungen gegen das Leben des Messias gerichtet war, einige neue Verse einzufügen, in denen die Allmacht des Heilands zum Ausdruck kommen soll. Man möchte meinen, Klopstock sei der Ansicht gewesen, daß Satan nach seiner Rede, falls Gott nicht sofort auf sie antworte, ein unzutreffendes übergewicht hätte. Nach 1755 wird also Satan in seine Erbärmlichkeit zurückversetzt und die unantastbare Größe Gottes rehabilitiert:

„Satan sprach es. Indem ging von dem Versöhner Entsetzen
Gegen ihn aus. Noch war in den einsamen Gräbern der Gottmensch.
Mit dem Laute, womit der Lästerer endigte, rauschte
Vor den Fuß des Messias ein wehendes Blatt. An dem Blatte
Hing ein sterbendes Würmchen. Der Gottmensch gab ihm das Leben.
Aber mit eben dem Blicke sandt' er dir, Satan, Entsetzen!
Hinter dem Schritt des gesandten Gerichts versank die Hölle,
Und vor ihm ward Satan zur Nacht! So schreckt' ihn der Gottmensch.
Und die Satane sahen ihn; wurden zu Felsengestalten." (2., 618—26)

Man könnte in der Tat bei diesen Fortlassungen, Abänderungen und Hinzufügungen der Messiade, die über die in dieser Arbeit gebrachten Fälle hinaus noch um einige weitere vermehrt werden könnten, zu der Annahme geneigt sein, Klopstock sei ein orthodoxer Christ geworden. Doch sehen wir uns den Sachverhalt genauer an. Die Neuerungen, die Klopstock aus religiösen Gründen in der Mes-

siade vornimmt, betreffen zum allergrößten Teil nur die ersten fünf Gesänge und fallen nahezu insgesamt in die Jahre 1748—1755. In dieser Zeit war aber die Orthodoxie, von der K. Aner sagt, daß sie „um 1740 den Tag beherrschte“[3]), besonders in den breiten Schichten des Volkes noch weitgehend vertreten. Sie verfocht wie in ihrer klassischen Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts die Unantastbarkeit der göttlichen Ordnung und forderte demutvolle Achtung und eine jeder Abwandlung und Verfälschung abgeneigte Ehrerbietung vor dem Geiste der hl. Schrift. „Die orthodoxe Frömmigkeit ist ihrem Wesen nach heilsgeschichtliche Frömmigkeit. Sie steht im Gegensatz zu jeder Art von Religiosität, die sich durch eigenes Tun das Heil verschaffen zu können glaubt, und ist eine Religiosität, die vielmehr in Demut Gottes Heilstaten annimmt und in der besonders auf lutherischem Boden stark betonten Geduld auf Gottes Eingreifen vom Himmel her wartet, aber der Güte Gottes, der Vergebung und ewigen Seligkeit in der leidvollen Gegenwart unbedingt sicher ist“[4]). Diese religiöse Haltung ist es, die auch noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts weite Kreise des Protestantismus kennzeichnet, wiewohl die Orthodoxie damals auch schon im Zuge der geistigen Strömungen gewisse Zugeständnisse zu machen beginnt. Jene Neuerungen Klopstocks „im Geiste der Orthodoxie“ nun bedeuten nichts anderes als den Versuch, auch diese Kreise durch den Anschein einer besonders demutvollen Zurückhaltung für die Messiade zu gewinnen; wissen wir doch, wie sehr Klopstock daran gelegen war, mit seinem Epos in allen Ständen und Konfessionen Anerkenung zu finden. Klopstock hatte nämlich nach dem Erscheinen der ersten fünf Gesänge des ‚Messias‘ wegen seiner empfindungs- und phantasievollen Behandlung des Offenbarungsgeschehens von seiten der Orthodoxie in den Jahren 1748—1755 verschiedene Angriffe erfahren müssen. Von ihnen sei nur die Abhandlung: „Gedanken über den Messias in Absicht auf die Religion“ (Rostock und Wismar 1754) aus der Feder Ludw. Friedr. Hudemanns genannt. Man sollte meinen, Klopstock hätte bei der Souveränität, die ihm doch eigen war, nicht allzu viel auf diese häufig nur beschränkt orthodoxen Angriffe geben können. Die Forschungen von Hamel und Muncker bestärken uns in der Behauptung gerade des Gegenteils: Klopstock „machte den Anspruch, daß er nie auf das Urteil fremder Kritiker höre. In der That aber achtete er wohl auf die lobenden oder tadelnden Stimmen nicht bloß seiner Freunde, sondern auch der verachteten Recensenten. Wo er ihre Einwürfe ganz oder auch nur teilweise berechtigt

---

[3]) K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 17.

[4]) Art.: Orthodoxie, Hdwbch.: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., 4. Bd., S. 814.

fand, besserte er die angegriffenen Stellen“[5]). Klopstock wollte auf die orthodoxen Kreise in seiner Anhängerschaft nicht verzichten und suchte daher ihre Aussetzungen durch seine Abwandlungen hinfällig zu machen. In diesem Sinne sind jene Neuerungen zu verstehen. Klopstock ist nie ein orthodoxer Christ gewesen. Er macht der Orthodoxie nur einige Konzessionen, um ihr so den ‚Messias‘ eher annehmbar erscheinen zu lassen. Selbst Lessing schwebt dieser Gedanke vor, wenn er sagt: „Was geht es diesem (dem poetischen Leser) an, daß einem Schwachgläubigen die wütenden Entschließungen des Adramelechs, zu Ende des zweyten Gesanges, anstößig gewesen sind oder seyn können? Soll er sich deswegen die vortrefliche Stelle rauben lassen, wo dieser rasende Geist auch die Seele des Messias zu tödten sich vornimt?“[6])

Schon vom Standpunkt der in allen Gesängen und Ausgaben feststellbaren gefühlvollen Behandlung des Offenbarungsgehaltes erscheint es unmöglich, daß Klopstock der Orthodoxie angehört, die durch „die alte scholastische Anlage des Ganzen, . . . die Hinnahme der Bibel als Lehrkodex und damit des Glaubens als einer intellektuellen Leistung, den theoretischen Zug der Gotteslehre“ charakterisiert ist[7]). Wäre Klopstock wirklich orthodox gewesen, dann müßten auch seine guten Beziehungen und Freundschaften aus jener Zeit zu Aug. Friedr. Wilh. Sack, dem aufklärerischen Hofprediger Friedrichs des Großen zu Berlin, und dem bekannten Neologen Joh. Friedr. Wilh. Jerusalem unverständlich bleiben, von denen einerseits Klopstock in seinen Briefen an Fräulein Schmidt vom 10. und 11. Juli 1750[8]), an Schlegel vom 9. Oktober 1750[9]) und an Bodmer vom Dezember 1750[10]), andererseits Sack in einem Brief an Klopstock vom 5. Januar 1751[11]) Zeugnis ablegt.

Daß die Klopstocksche „Orthodoxie“ auf Berechnung beruht, wird auch in der Messiade selbst durch die Tatsache bewiesen, daß die religiösen Neuerungen jeweils nur an Einzelstellen, deren wenig orthodoxe Behandlung dem Leser eher auffallen mußte, vollzogen worden sind, während Klopstock an eine Aufgabe seiner unorthodoxen Haltung gegenüber dem Offenbarungsstoff im Zuge des Ge-

---

[5]) F. Muncker, Einleitung zu „Der Messias“, 1.—3. Ges., in: „Dtsch. Litteraturdenkmale des 18. Jahrhunderts“, S. X. Vgl. auch R. Hamel, Klopstock-Studien, 2. H., S. 141—42.

[6]) Vgl. Lessings Werke, a. a. O. S. 52.

[7]) H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung, S. 37.

[8]) J. M. Lappenberg, Briefe von und an Klopstock, S. 44—46.

[9]) ebd. S. 55.

[10]) ebd. S. 64.

[11]) ebd. S. 75.

samtverlaufs nicht im mindesten dachte, da sie ja als solche vom Leser auch gar nicht so sehr wahrgenommen werden konnte. Die orthodoxe Haarspalterei in der Bemühung um Genauigkeit der Einzelstellen kann allerdings ein fast unglaubliches Maß annehmen. So glaubt Klopstock in der ersten Neuausgabe der drei ersten Gesänge des ‚Messias' die Stellen, in denen er von der Bildsäule des Melchisedek (2., 237—47 d. Ausg. v. 1748) und des Hesekiel (3., 538—40 d. Ausg. v. 1748) gesprochen hat, nicht mehr aufnehmen zu dürfen. Haller hatte an den Bildsäulen Anstoß genommen. Klopstock zog daraufhin bei Fachleuten Erkundigungen ein, ob es keine Bildsäulen im damaligen Judentum habe geben können[12]). Pastor Heß meinte zwar, daß sich die Bildsäule bei den Juden aus den schriftlichen Zeugnissen nicht gut belegen ließe, wollte aber gleichwohl, daß Klopstock die betreffenden Stellen beibehalte[13]). Klopstock fühlte sich aber trotzdem zu ihrer Aufgabe verpflichtet. Der Grund hierfür kann aber nicht, wie wir schon sahen, in einer persönlichen Orthodoxie Klopstocks liegen. Der Wegfall ist vielmehr auch nur im Sinne eines berechnenden Zugeständnisses an die Orthodoxie zu werten.

Daß Klopstocks „Orthodoxie" nur darauf abzielt, dem ‚Messias' einen umfassenderen Wirkungskreis zu sichern, wird auch besonders noch dadurch unterstrichen, daß unser Dichter Darstellungen, die sonstwie im Sinne der Orthodoxie entworfen worden sind, nur dann in den ‚Messias' aufnehmen will, wenn sie nicht gleichzeitig Kreise einer anderen Konfession abstoßen. So hatte Klopstock im Manuskript nach V. 299 des 4. Gesanges folgende Ausführungen vorgesehen:

„Also sprach er (Satan). Sein Herz war voll der schwärz'sten Gedanken,
Ungestalt und abscheulich das Innerste seiner Seele
Und des ewig sündigen Geists verborgenste Tiefen.
Also liegen vorm Angesicht Gottes die tiefen Gewölbe
Des iberischen Religionsgerichtes, Mauer an Mauer,
Abgrund an Abgrund, im Schooße der Erde, voll starrender Ströme
Des vergossenen Bluts. Jetzt winkt der tödtende Richter
Seinen Mördern um sich; gleich tönen die eisernen Thüren
In die Tiefen hinab, das Winseln der Unschuld gen Himmel.
Säh' ein Christ die Gewölbe des Bluts, er ergrimmt' auf den Richter,
Schlüge die Hände zusammen und weint' um Rache zu Gott auf."

Mit Bezug auf diese Stelle schrieb Klopstock am 2. Dezember 1748 an Bodmer: „Die Religion der Herren Katholiken hat sich von mir

[12]) Vgl. Klopstocks Brief an Bodmer vom 7. Juni 1749 im Kommentar der Textausgabe des ‚Messias' von R. Hamel, 1. Bd., S. 76.

[13]) Vgl. Heß' Brief an Bodmer v. 18. Juni 1749, ebd. S. 76—77.

alle Ruhe zu versprechen. Urtheilen Sie, ob dieß Gleichniß dem, was ich gesagt, widerspricht? Ich kann es allenfalls weglassen“[14]). Klopstock ließ denn auch dieses Gleichnis fort, um seinem ‚Messias‘ den Eingang bei den Katholiken, auf die das Epos nicht weniger als auf die Orthodoxie wirken sollte, nicht zu versperren.

Klopstock selbst ist so wenig orthodox, daß wir mit Muncker[15]) annehmen dürfen, der Dichter habe in dem Pharisäer Philo, einem Erzfeinde Jesu, die unduldsame Orthodoxie zeichnen wollen. Es konnte schon einmal gesagt werden, daß Klopstock der Orthodoxie Einräumungen auch nur in den Jahren 1748—1755 machen zu müssen glaubte, als diese noch eine große Macht darstellte. Nach diesen Jahren trat im Zeitalter einer durchgängigen Neologie ein allgemeiner Verfall der Orthodoxie ein. Klopstock hatte nun auch gar nicht mehr nötig, im Sinne einer allgemeinen Interessierung für den ‚Messias‘ auf die spezifischen Bedürfnisse und Eigenarten der Orthodoxie zu sehen. Ohne Bedenken für die Wirkung der Messiade durfte er es jetzt sogar wagen, den Begriff des „Schicksals“ wieder anzuwenden, den er ehemals durch „Vorsehung“ und „Vorsicht“ ersetzen zu müssen glaubte (16., 225; 231 u. 235)[16]). Im Weltgericht der Vision Adams, das im 18. und 19. Gesang der Messiade zur Darstellung kommt, scheint Klopstock jedoch wieder auf orthodoxe Auffassungen zurückzugreifen. Hier ist das Gericht „unerbittlich streng; das Urteil lautet in den meisten Fällen verdammend . . . Der Richter entscheidet bisweilen sogar nach beschränkt protestantischen Anschauungen“[17]). Solche orthodoxe Vorstellung kann aber nach allem, was wir bislang sahen, doch nur in den Jahren 1748—1755 von Klopstock übernommen worden sein. Und in der Tat, das Weltgericht wurde von unserem Dichter bereits in den Jahren der Konzessionen an die Orthodoxie verfaßt. Wir besitzen einen Brief Klopstocks an seinen Vetter Joh. Christoph Schmidt vom 20. Juli 1751[18]), in dem er ihm mitteilt, daß er am Weltgericht arbeite.

---

[14]) Vgl. Kommentar zur Textausgabe des ‚Messias‘ von R. Hamel, 1. Bd., S. 187.

[15]) F. Muncker, a. a. O. S. 98.

[16]) Vgl. R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. Heft, S. 131.

[17]) F. Muncker, a. a. O. S. 105.

[18]) Aufgenommen bei R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. Heft, S. 29.

Die Beziehungen der Messiade zum Pietismus.

Unberührt von christlichen Auffassungsforderungen und nur aus Gründen schriftstellerischer Taktik zu einer leichten Nachgiebigkeit gegenüber der Macht der Orthodoxie veranlaßt, will Klopstock in seinem ‚Messias' unter Benutzung des durch die hl. Schriften vorgegebenen Stoffes rührende und mächtig erregende Empfindungen entzünden und durch deren Wirkkraft das Leben der Seele anregen und in eine den Menschen beherrschende unaufhörlich wallende Bewegung versetzen. Die Seele erhebt sich über die sinnliche Schöpfung in ein Reich grenzenloser Vorstellungen. Hier erfährt sie in einem unermüdlichen Schweben und Schweifen beseligende Ergriffenheit. „Entzückung schauert durch die erschütterte Nerve; süßer Schauer überströmt die Seele ganz; sanft erbebt . . . Herz und Gebein"[1]). Die Sprache vermag kaum noch die überfließende Gefühlsfülle zu bewältigen. „Diese stürmische, auf Bewegung, auf innerliche Eroberung alles Höchsten und Besten eingestellte und im Genuß des Eroberten hinschmelzende, diese so merkwürdig aus heroischen und aus weicheren Zügen zusammengewobene, auch hierin so ganz deutsche Natur"[2]) Klopstocks bringt den deutschen Menschen aus einer jahrzehntelangen eisfesten Erstarrung in eine aus Lockerung und Erweichung des Gefühls entstehende Beweglichkeit. Die Verstandeskultur mit ihrer Tendenz nach genauer Abgrenzung und einer das Leben einschnürenden Begrifflichkeit muß einem unablässig drängenden Streben nach grenzenlosem und selbstherrlichem Gefühl Platz machen. Klopstocks neue und richtunggebende Haltung ist bestimmt durch „eine von Ursprünglichkeit und kräftiger Natürlichkeit durchwehte Innerlichkeit, die in Kraft und Selbstgefühl, in Begeisterung und Tatendrang mit ihrem Empfinden die ganze Welt zu umspannen, zu beherrschen und zu verjüngen suchte, die das kleine Ich des einzelnen zu dem großen der Menschheit, des Alls, der Gottheit zu erweitern strebte"[3]).

Die für die Folgezeit so bedeutsame Gefühlslösung gewinnt Klopstock durch die religiöse Begeisterung für das in der Erlösung der Menschheit durch Christus ermöglichte Empfindungsbereich. Der

---

[1]) W. Scherer — O. Walzel, Geschichte der dtsch. Literatur, S. 330.

[2]) R. Petsch, a. a. O. S. 244.

[3]) M. Stöckmann, Klopstocks Bestrebungen um die Begründung eines neuen deutschen Volkstums, S. 78—79.

Stoff des Erlösungsgeschehens, das mit der verzeihenden Liebe, dem Kreuzestode und der Verherrlichung des göttlichen Messias in keinem Falle seiner Betrachtung ohne bewegende Wirkung auf die Seele bleiben kann, erweist sich den Bemühungen um gefühlvolle Seelenbeglückung als besonders geeignetes Objekt. Seine Bedeutsamkeit liegt für Klopstock „nicht in dem, was diese großen Gegenstände an und für sich, sondern in dem, was sie für uns sind, nicht in dem Begreifen- oder Darstellenwollen des Unbegreiflichen und Unvorstellbaren, sondern in der Hingabe an die großen Gefühle, die ihre geheimnisvoll wirkende Gegenwart in uns erregt, und die uns zur Wahrnehmung des Ewigen in unserer Natur befähigen“[4]).

Hier müssen wir uns die Frage vorlegen, wie Klopstock mit dieser Auffassung des Heilsgeschehens in seiner Zeit steht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Messiasdichter einer Bewegung angehört, die „ebenfalls im Gefühl den eigentlich menschlichen Lebensbereich erblickte“[5]), und die auf die Gestaltung des religiösen Lebens im Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts einen weitgehenden Einfluß ausgeübt hat. Es ist der Pietismus. Um Klopstocks Stellung im Raum des Pietismus bestimmen und den Grad seiner Zugehörigkeit festlegen zu können, wird es zunächst einmal nötig sein, die religiöse Welt des Pietismus mit einigen Strichen in ihren bedeutendsten Merkmalen aufzuzeigen.

Vorerst muß gesagt werden, daß wir hier natürlich den Pietismus nicht im Sinne von Troeltsch' „Soziallehren“[6]) meinen, wo mit diesem Begriff alle Sekten überhaupt, die auf dem Boden des Christentums entstehen, bezeichnet und zusammengefaßt werden. In dieser Untersuchung ist der Pietismus vielmehr in seinem engeren Sinne als die historische, von Spener ausgehende Frömmigkeitsbewegung zu verstehen. Die Anfänge dieses Pietismus liegen in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Um die Jahrhundertwende hat er sich im evangelischen Christentum Deutschlands einen bedeutsamen und überragenden Platz erobert. Der Pietismus ist bestrebt, die rationale Dürre, welche die Religion im Zeitalter der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts erfahren hat, zu beseitigen und durch ein gefühlswarmes Christentum zu ersetzen. An die Stelle eines wirklichkeitsfremden Dogmatismus, dessen Lehrstücke man als einen das Leben abschnürenden und tötenden Zwang empfindet, setzt man die persönliche Verbundenheit des Menschen mit Gott. In Ablehnung des Buchstabenglaubens will man eine

---

[4]) A. E. Berger, a. a. O. S. 21 f.

[5]) G. Fricke, a. a. O. S. 309.

[6]) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 827.

innige Religiosität durch fromme Gemütserfahrungen und Gefühlserlebnisse begründen. Lebendige aus dem Innersten des Herzens quellende Liebe soll die Vereisung des Lebens und die Entfremdung der Menschen in ihren wechselseitigen Beziehungen untereinander und in ihrem Verhältnis zu Gott durchbrechen und in eine umfassende Hingabefähigkeit auflösen.

Der Pietismus hat nun nicht in seinem Gesamtverlauf stets eine bis in die kleinsten Teile seines Auffassungsbereichs gleichbleibende Einstellung vertreten, sondern als lebendige geschichtliche Bewegung bei immerfort feststehenden Grundkategorien den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechende Abwandlungen durchlaufen. (In den folgenden entwicklungsgeschichtlichen Aufweisen schließe ich mich an W. Mahrholz[7]).) Die Frühzeit des Pietismus im 17. Jahrhundert, die sich erst noch gegen eine Welt rationaler Streitchristen durchsetzen muß, trägt einen ausgesprochenen Kampfcharakter. Sie ist charakterisiert durch die Kritik an den kirchlichen Zuständen und die Bekämpfung der erstarrten Orthodoxie. Daneben findet sich aber auch schon das religiöse Erlebnis, das entsprechend der barocken Spannung und religiösen Erregtheit der Zeit sich in Ekstase, Vision und Schwärmerei darstellt, ohne nun noch jene andere Seite der neuen Religiosität völlig entbehren zu müssen, die durch das quietistische Ruhen in Gott und die gefühlvolle Jenseitsbetrachtung gekennzeichnet ist. Die eigentliche Blütezeit des Pietismus fällt in das 18. Jahrhundert. In dessen erster Hälfte, die hauptsächlich für jene Blüte in Frage kommt, bekundet sich die pietistische Religiosität zunächst in reiner Glaubenstiefe (Spener), stürmisch-qualvollem Sünden- und Bußerleben (Francke), gelehrter Frömmigkeit (Oetinger) und verquälter Melancholie (Albrecht von Haller). Die zweite Generation dieser ersten Jahrhunderthälfte kennt schon nicht mehr die Seelenspannung und Verfolgungsqual, unter der die pietistischen Vorfahren zu leiden hatten. Eine schwärmerische Gefühligkeit als der eigentliche pietistische Grundbestand beginnt sich mehr und mehr als das Letzte und Endgültige aus einem ehedem noch betont und übertrieben christlichen Sündenerlebnis heraus nun ohne jene die christliche Existenz erschütternden reformatorischen Beimischungen durchzusetzen. In der Spätzeit des Pietismus, die man in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ansetzen muß, wird dann der pietistische Eigengehalt der gefühlvollen Seelenbewegung, die bis zur Jahrhundertmitte vielfach nur als geeignetes Mittel auf dem Wege der Gottsuche ihre Bedeutung hatte, also bei aller Betonung ihrer Notwendigkeit und unersetzlichen Wichtigkeit doch nur die Funktion einer dienenden Helferin erfüllte, zur Selbständigkeit und maß-

[7]) W. Mahrholz, Der dtsch. Pietismus, S. 7 f.

gebenden Eigengesetzlichkeit erhoben. Im Spätpietismus „weicht das ungebrochene Pathos einer psychologischen Feinfühligkeit, einer ganz modern anmutenden Gefühlsseligkeit, einer Neigung zu idyllischer Schilderung. Nicht mehr Erfüllung des Lebens in der Religion ist in diesen Menschen lebendig, sondern nur mehr Sehnsucht nach Religion“[8]). Die Gesamterscheinung des Pietismus umfaßt, wie sein geschichtlicher Ablauf zeigt, eine beträchtliche Anzahl religiöser Gemeinschaften, die im einzelnen recht verschiedene geistige Ausprägungen bekunden. „Unter den Leuten, die wir als Pietisten zu bezeichnen gewohnt sind, gab es Propheten und trockene Schleicher, Friedfertige und Streitbare, Forscher und unklare Schwärmer, Anhänger des Kirchenglaubens und wilde Sektierer. Was alle diese Gruppen zusammenhält, ist . . . das Streben nach einem innigeren Verhältnis zum göttlichen Wesen, aber die Art, wie dieses Streben zum Ausdruck kommt, ist je nach den verschiedenen Charaktertypen eine ganz verschiedene“[9]). Ihre Gemeinsamkeit erfahren die Pietisten durch die ihnen allen zukommende Mächtigkeit der Phantasie und des Gefühlslebens.

Wir wollen nun versuchen, ihre gemeinsamen religiösen Grundideen im einzelnen etwas mehr herauszustellen. In der Überzeugung von der Unwürdigkeit aller orthodoxen Streittheologie und in dem Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der Gedächtnisreligion und des bloßen Zustimmungsglaubens drängt der Pietismus auf lebendiges Gefühlschristentum und persönlichstes Erleben der christlichen Offenbarungswahrheiten. Gesetz und Lehre verlieren ihre Bedeutung gegenüber einer phantasievollen Gemütsbeseligung. Der Antrieb zu der neuen Wendung im Ablauf der christlichen Frömmigkeit ging aus von einer tiefen Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Lebens. Die Dogmen des orthodoxen Lehrsystems können sich nur dann noch behaupten, wenn sie der praktischen Frömmigkeit einen Ansatzpunkt zu bieten vermögen. „Die Bibel verliert ihren Wert als Verkünderin und Bürge der einmaligen, historischen Erlösungstat Christi und seiner Botschaft an die sündige Menschheit. Die Bibel wird zum Erbauungsbuch, zur Anregerin eigener religiöser Erlebnisse“[10]). Im Kampf mit der Orthodoxie wird sie sogar als Gegensatz von Dogma und Bekenntnis verstanden[11]). Durch die Bibel sucht man in

---

[8]) W. Mahrholz, a. a. O. S. 8.

[9]) H. Sperber, Der Einfluß des Pietismus auf die Sprache des 18. Jahrhunderts, S. 499.

[10]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, Ein Beitrag zur Psychologie d. Dtsch. Pietismus, S. 137.

[11]) Vgl. H. Stephan, a. a. O. S. 23.

erster Linie das Erlebnis der Verbundenheit mit Christus als dem Begründer und Beschützer der wahren Gemeinde umfassender und gefühlvoller zu gestalten.

Der Pietismus gibt zwar das altchristliche Dogma von der Gottheit des Messias nicht auf. Doch wird durch die Hineinnahme der Offenbarung in den persönlichen Gefühlsprozeß die Gottheit Christi verkürzt. Seine Menschheit dagegen wird überbetont. Zwischen Christus und dem Pietisten entspinnt sich ein inniges Freundesverhältnis. „Die Sündenüberwindung kann nicht durch die gläubige Annahme des christlichen Erlösungs- und Heilswunders allein geschehen, sondern nur im unmittelbaren und tiefen Herzensverkehr mit dem Gottmenschen Jesus . . . Der ‚Glaube' an die Erlösungstat Christi genügte nicht mehr zur ‚Rechtfertigung' vor Gott, sondern der Pietist bedurfte, wie A. H. Franckes Buß- und Bekehrungserlebnis in hervorragender Weise zeigt, unmittelbarer, besonderer, geradezu gegenständlich, sinnlich greifbarer Gnadenbeweise, um sich der Existenz des christlichen Gottes und somit des eigenen höheren Selbst zu versichern"[12]).

So bringt der Pietismus wieder das Erlebnis des Irrationalen zur Geltung. Während jedoch in der Mystik voraufgegangener Jahrhunderte das Irrationale im Verband mit dem Suprarationalen vom übernatürlichen Glauben ohne innere Aufhellung angenommen und nur teilweise der beschauenden Liebe aufgeschlossen wurde, faßt der Pietismus das Irrationale „teils unter dem Einfluß des Immanenzgedankens pantheistisch, teils als rationelle Durchsichtigkeit im Erlebnis des übernatürlichen in Vision, Ekstase, Prophetie und sinnlich-übersinnlicher Schau"[13]).

Die pietistische Auseinandersetzung mit Gott und mit dem eigenen Innern erfolgt in weltabgewandter Versenkung und grüblerischer Betrachtsamkeit. Der Pietismus „lehrt das eigene Selbst beobachten und zergliedern und führt nicht zur Analyse theologischer Begriffe, sondern zu der des Innenlebens. Er hebt alles in die Sphäre unmittelbarer, fühlbarer Gegenwart und zeigt die Wirkungen dieser göttlichen Gegenwart auf Gemütszustand und Willen"[14]). In der inneren Erleuchtung sieht der Pietist die Gewißheit seines Glaubens verbürgt. Das eigene Innere ist somit der Angelpunkt seines religiösen Lebens. Das durch die göttliche Begnadung erleuchtete Innere in seiner seelischen Struktur durch gefühlvolle Reflexionen genießend zu erleben, ist ihm Vorwegnahme himmlischer Glückseligkeit.

---

[12]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 105—06.
[13]) K. Reinhardt, Mystik und Pietismus, S. 77 f.
[14]) E. Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 517 f.

Der Mensch fühlt sich in einer grandiosen Überhöhung als einen neuen Mittelpunkt. So ist es auch verständlich, daß der Pietismus ihm trotz seiner Schuld- und Sündengefühle das Bewußtsein einer starken sittlichen Kraft mitgibt. Von der seelischen Verbundenheit mit dem inneren Christus kommt der Pietist im Vollgefühl seiner Bedeutsamkeit zu der Erkenntnis dessen, was man im modernen Sinne Persönlichkeit nennt. Mit dieser Hinwendung auf den Menschen hängt, wenn wir von den Begründern und Kämpfern des Pietismus einmal absehen wollen, die Duldsamkeit und Milde der neuen Religiosität zusammen. So sieht auch R. Unger den Pietismus, der vom Standpunkt des modernen Geisteslebens über ihn sagt: In dem Pietismus strebte „erstmals innerhalb der protestantischen Kirche eine mildere, humanere und unbefangenere Auffassung auf, ein johanneischer Typus des Christentums, der eine andere, ebenso wesentliche Seite desselben betonte und in vielem dem modernen Geiste nähersteht“[15]).

Die Berührung mit dem modernen Geist wurzelt in dem Individualismus des Pietismus. Man wird nach den Untersuchungen von Unger[16]), Köster[17]), Wieser[18]) u. a. m. nicht zuviel behaupten, wenn man gar sagt, daß die Moderne ihren Autonomieglauben dem Pietismus überhaupt zu verdanken hat. „Das Eigentümliche des pietistischen Individualismus besteht . . . in einer weiteren Akzentverschiebung in dem Wertverhältnis zwischen dem menschlichen Selbst und den durch die Kirche repräsentierten Mächten. Das pietistische Selbst zieht sich mit verstärkter Kraft aus dem Bekenntnis der Kirche zurück und verlegt die ganze Macht der subjektiven Evidenz in die eigene innere Erfahrung, in sich selber. Damit ist ein neuer Maßstab für die religiösen Werte gefunden: die Existenz Gottes kann nicht durch Bibel, Dogma und Kirche hinreichend verbürgt werden, sondern nur dadurch, daß sich die Gottheit im eigenen Erlebnis unmittelbar bezeugt“[19]).

Doch müssen wir bedenken, daß diese individualistische Haltung zwar keimhaft von Anfang an dem Pietismus als das diese neue Religiosität auszeichnende Besondere und Eigentümliche mitgegeben ist, daß sie aber ihre reine Ausprägung erst im Spätpietismus und dessen Ausläufern erhält. Im übrigen Pietismus der voraufgegangenen Zeit kann man sogar feststellen, daß der Pietist das Bedürfnis zu engster Anlehnung an die übernatur aufweist. Er ist sich in den ersten Stadien des pietistischen Verlaufs über die gött-

[15]) R. Unger, Hamann und die Aufklärung, S. 36.
[16]) ebd.
[17]) A. Köster, Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit.
[18]) M. Wieser, Der sentimentale Mensch.
[19]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 137.

liche Erlaubtheit seiner neuen Innerlichkeit nicht recht im klaren. Kraft seiner Herkunft aus christlichem Raum steckt in ihm nämlich noch das Bewußtsein, nichts tun zu dürfen, was das Mißfallen Gottes erregen könnte. Weil er nun einerseits die von seinem Herzen geforderte Gefühlsinnigkeit nicht aufgeben will, andererseits aber die Ahnung einer durch diesen Individualismus herbeigeführten Beleidigung Gottes verspürt, läßt er in überraschender Selbsttäuschung seine Unternehmungen von der Genehmigung und Unterstützung Gottes getragen sein. Wenn sich ferner sein Individualismus erst noch ausschließlich im Stoff der Offenbarung bewegt, dann ist dieses Verhalten gewissermaßen als ein Versuch zu werten, es mit dem Offenbarungsgott, dem man sich noch verpflichtet glaubt, nicht ganz verderben zu wollen. (Vgl. die Untersuchungen H. R. G. Günthers über den deutschen Pietismus.) So „trägt das pietistische Lebensgefühl . . . das charakteristische Gepräge eines wahren Übergangs- und Entwicklungstypus, der in der Lebens- und Weltauffassung der vorangegangenen Generationen nicht mehr innerlich zu wurzeln, aber auf der anderen Seite auch das eigene Lebensgefühl mit seinem neuen Gehalt und mit seiner neuen Wert- und Sinngesetzlichkeit noch nicht ganz durchzugestalten und durchzuformen vermocht hat“[20]).

Mit dem Pietismus als einer Übergangsreligiosität hängt auch die dualistische Aufgespaltenheit der pietistischen Seele zusammen. Der Pietist bewegt sich zwischen selbstloser Demut und selbstgerechtem Hochmut, zwischen weltverachtender Todessehnsucht und weltbejahender Diesseitsfreude.

Klopstock hat sich ausdrücklich nie als einen Pietisten bezeichnet. Doch zeigt nicht bloß sein ‚Messias‘, sondern auch seine ganze Herkunft und Entwicklung die enge Berührung des Dichters mit dem Pietismus. Klopstock stammte aus Quedlinburg, einer Hochburg des Pietismus. J. Nadler nennt Quedlinburg einen Fruchtgarten des Pietismus. „Quedlinburg war um 1690 von Sehern und Gesichten erfüllt. Jakob Böhmes Brennen der Gottheit in Zorn und Liebe lohte in Männern und Frauen auf. 1691 kam Magdalena Schultz in Verzückung und betörte der Goldschmied Heinrich Kratzenstein aus der Grafschaft Rheinstein, 1649—1696, die Stadt mit aufreizenden Prophezeiungen. Zwar erklärte Spener 1693, Kratzensteins Offenbarungen seien nicht göttlich, und drei Jahre später starb der Verfolgte im Gefängnis; aber wo kam es auf den Inhalt an, wenn das Räderwerk in nie gehörter Weise zu klingen begann“[21]). Mit Quedlinburg ist ferner auch noch der Name eines anderen hochbedeutsamen Pietisten verbunden, dessen Einfluß auf

---

[20]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 12.
[21]) J. Nadler, a. a. O. S. 311.

Klopstock uns, wie später noch näher dargetan werden muß, als ziemlich sicher erscheinen will. Es ist Gottfried Arnold, der als pietistischer Separatist von Gießen nach Quedlinburg übersiedelte und hier um die Jahrhundertwende seine berühmte „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" schrieb. Diese religiös bewegte Erregtheit war auch an den Klopstocks nicht spurlos vorübergegangen. Des Dichters Vaterhaus war „pietistisch durchtränkt"[22]). Bei Klopstocks Vater lassen sich aus brieflichen Aufzeichnungen dessen enge Beziehungen zu dem Pietismus Spenerscher Färbung nachweisen. Er glaubte an persönliche Fühlungnahme mit der Übernatur, hatte, wie er fest annahm, Kämpfe mit dem leibhaftigen Teufel zu bestehen und wollte den Seinigen nach seinem Tode erscheinen[23]). Der schwärmerische Geist des alten Klopstock wirkt in dem jungen Dichter nach. Dessen Pietismus dürfte in den Gymnasialjahren durch die religiöse Innerlichkeit der Fürstenschule in Schulpforta, die ihre Zöglinge zu regelmäßigen gemeinsamen Andachten heranzog, nur noch bestärkt und gefördert worden sein. Hier in Schulpforta muß Klopstock auch, wie die Untersuchungen von R. Unger[24]) und besonders G. Waniek[25]) zeigen, mit dem Schrifttum des ganz und gar pietistisch bestimmten Immanuel Pyra bekannt geworden und durch ihn zu seiner religiösen Epik unmittelbar veranlaßt worden sein.

Klopstock ist kein strenger Pietist. Der Lutherische Seelenkampf, wie er sich — wenn auch mit einer gewissen reflektierenden Aufgespaltenheit — bei Aug. Herm. Francke zeigt, ist einem milden und weichen Gefühlschristentum gewichen. Klopstock gehört dem Spätpietismus an. Alle Engstirnigkeit und alles Muckertum hat einem das ganze All umfassenden Gottesverlangen Platz gemacht. „Selbstgerechte Abkehr von einer durch die Erbsünde vergifteten Welt widerstrebte seinem liebend aufgeschlossenen Künstlersinn"[26]). Doch wurde der Pietismus gleichwohl für die Grundhaltung seiner Frömmigkeit von maßgebender Bedeutung. Dem starren Dogma abgeneigt führt Klopstock die menschliche Seele in den bunten Garten der Offenbarung, bringt sie in einen unmittelbaren Herzensverkehr mit dem Göttlichen und gibt so dem erlebenden Gemüt beglückende Seligkeitsfülle. Nur weil er Pietist ist, vermag Klopstock in der Zeit eines durchrationalisierten Formalismus überhaupt den Weg nach innen zu gehen und in der Tiefe eines gemütvollen

---

[22]) H. Stephan, a. a. O. S. 52.

[23]) Vgl. R. Hamel, Einleitung zur Textausgabe des ‚Messias', 1. Bd., S. XXVII.

[24]) R. Unger, a. a. O. S. 78 f.

[25]) G. Waniek, Immanuel Pyra und sein Einfluß auf die deutsche Litteratur des 18. Jahrhunderts.

[26]) A. E. Berger, a. a. O. S. 5.

Innenlebens einen Quell lyrischer Gefühligkeit zu erschließen. Der zur ausdrücklichen Gestaltung seiner Erlebnisinnerlichkeit wenig gewandte Pietismus gibt dem auf innerseelische Erfahrungen abgestellten lyrischen Formtalent Klopstocks seine religiöse Gefühlswelt, die sich als die einzig mögliche Erfüllung der seelisch erregten Dichternatur erweist. Klopstock erbietet sich dafür zum Sprecher der Pietisten und läßt Wort werden, was der Pietismus schon lange gefühlt, aber noch nicht so recht hat ausdrücken können und daher vielfach hat erstarren lassen. „Den Pietisten lagen die Wunder der Geburt, der Sünde und der Erlösung auf der Seele und ihr Gemüt kreiste um die Heilsereignisse mit eintöniger Innigkeit, aber sie hatten keine selbständige Sprache und brachten auch ihre irrationalen Inhalte nur in rationale Formeln. Nun, Klopstock hat die Gotteskindschaft, samt allen daran ergliederten Heilsgewißheiten, aus einem Dogma oder einem Gemütszustand, fast einer Gemütsgewohnheit, wieder verwandelt in einen Lebensschauer, in ein Seelenschicksal, aus ihm kam seine frische und jugendliche Eingebung“[27]).

Klopstock hat im ‚Messias‘ den Pietismus zu seiner vollendetsten und eindrucksvollsten Erscheinung gebracht. In diesem Epos entledigt sich der Pietismus aller einengenden Absonderlichkeiten, er sprengt die ihm aus seiner Vergangenheit noch anhaftenden Fesseln und sucht sich in der Dichtung zu einer umfassenden Allgemeingültigkeit hinaufzuheben. Durch die Messiade erfuhr der Pietismus eine solche Verfeinerung und Vertiefung des Gefühlslebens, daß er fähig wurde, über Klopstock hinaus die Blütezeit moderner Dichtung in Deutschland heraufzuführen. Die Lyrik des Hains, des Sturms und Drangs und besonders des jungen Goethe ist ohne den durch Klopstock ausgebildeten Pietismus nicht gut denkbar[28]). In ihr ist von einer unmittelbaren Beziehung zu der religiösen Bewegung des Pietismus freilich nichts mehr zu verspüren. Klopstocks ‚Messias‘ dagegen lebt noch ganz aus den religiösen Anschauungen des Pietismus. Nicht selten finden sich sogar Anklänge an den älteren, schroffen Pietismus.

Schon durch die Wahl seines Themas bezeugt Klopstock seine Zugehörigkeit zum Pietismus. Denn die Erlösung der sündigen Menschheit durch Christus war der Vorstellungskreis, um den alles Sinnen und Erwägen der religiös erregten Pietisten schwebte. Wie im Pietismus überhaupt, so tritt auch im ‚Messias‘ die Einzelseele durch die Bemühungen der persönlichen Gemütskräfte um die Gefühlsmomente des Christusgeschehens in einen innigen Herzens-

---

[27]) F. Gundolf, Klopstock, S. 29 f.
[28]) Vgl. R. Unger, a. a. O. S. 80.

verkehr mit dem in die Menschheit verliebten Messias. Die beseligende Gefühlsfülle, die gemütsinnige Empfindsamkeit und die lyrische Grundstimmung dieser Seelenbewegung finden in der Messiade eine letzte Aufgipfelung. Die Hineinnahme aller Passions- und Verherrlichungsgeschehnisse des Heilandes in den Innenraum seelischer Betrachtsamkeit, ihre in dämmerhaften Bruchstücken sich andeutende Zerpflückung und ihre empfindungsvolle Auflösung in subjektive Gefühligkeit sind Erscheinungen eines durchgebildeten Pietismus.

Nach pietistischem Brauch ist die Bibel in Klopstocks ‚Messias' Stoffquelle für das gesamte Vorstellungs- und Phantasieleben. Von der Bibelbenutzung bei Klopstock läßt sich sagen, was K. Aner zur Charakterisierung der Bibelbehandlung im Pietismus schlechthin ausführt: „Die heilige Schrift gilt nicht mehr in erster Linie wie im Reformationsjahrhundert als Erkenntnisquelle objektiver religiöser Wahrheiten, sondern als subjektives Erbauungsmittel und Wegweiserin in den Angelegenheiten des praktischen Lebens"[29]).

Als Pietist zeigt sich Klopstock, wenn er in die Offenbarungswelt der Bibel eingreift und aus ihr nur herausholt, was den Wünschen seines Gefühls entgegenkommt, wenn er die Gegebenheiten der Offenbarung wandelt und sie in seinem Sinne umdeutet.

Durch die Hingabe an die Offenbarung oder, besser gesagt, durch die Aufnahme des Offenbarungsgeschehens in den seelischen Innenraum sucht der Pietist „die Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott unmittelbar zu fühlen und zu genießen. Das Gefühl der Seligkeit ist dann aber keine freiwillige, an sich überflüssige Zugabe der göttlichen Gnade mehr, sondern die unbedingte Voraussetzung jeder Erlösungsgewißheit. Der Pietismus will nicht erst in der jenseitigen Zukunft, sondern in der unmittelbaren Gegenwart seiner Erwählung gewiß sein . . . Das ausgesprochene Gefühlsmoment . . . wird im Pietismus zum vorwiegenden . . . Grundzug des religiösen Erlebens. . . . In diesem Streben nach innerster Erfahrung und unmittelbarem Erleben erweist sich der Pietismus als Repräsentant des allgemeinen modernen Prinzips der Erfahrung überhaupt"[30]). Bei dem Pietisten Zinzendorf besonders ist die Seligkeit des Herzens, die als eine gefühlvolle Beglückung des Menschen hier auf Erden zu verstehen ist, geradezu die Grundlage aller Frömmigkeit[31]). Dem pietistischen Hang zum Sich-selig-Fühlen gibt Klopstock seinen Tribut, wenn er mit seinem ‚Messias' „Empfindung ins Herz der

[29]) K. Aner, Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit, S. 91.

[30]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 138 f.

[31]) Vgl. H. Stephan, a. a. O. S. 42.

Erlösten strömen" will (11., 2). Mit „fühlendem Herzen" (3., 155) über göttliche Dinge zu denken, ist auch bei den Klopstockschen Menschen das Prinzip jeder Frömmigkeitshaltung. Es macht gottgefällig und gibt dem Menschen schon auf Erden beglückende Seligkeit.

Diese pietistische Seligkeitssehnsucht findet ihre Erfüllung in den empfindungswarmen Reflexionen, in denen der Mensch die Heilsbegebenheiten seiner Seele vorführt und sie auf seine Seele anwendet. Die Bewegung, in welche die Seele durch diese Überraschung hineingerät, erwägend zu genießen, ist Fülle der Seligkeit. Der Mensch verliert sich in „tiefe Gedanken, voll einsamer Wollust, und in die hellen Kreise der stillen Entzückung. Sein Gedanke vereinigt sich mit Gedanken der Geister, und die enthüllte Seele vernimmt der Himmlischen Rede" (1., 579—82). Die Engel, die sich im ‚Messias' als die vollkommenen Repräsentanten der pietistisch bestimmten menschlichen Existenz erweisen, leben geradezu nur noch von gefühlvollen Reflexionen. Der Seraph Gabriel, der „dem Heile der Menschen und dem Triumphe der Ewigkeit nachdenkt", wird durch seine Betrachtung „entzückt" (1., 55—61). Von den Gedanken der Liebe des göttlichen Mittlers zu den Menschen „mächtig erhoben" „zittern ihm unaussprechliche Freuden durch sein Herz, und Licht und blendendes Glänzen geht von ihm aus" (1., 163—75). Abdiel und Abbadona besprechen sich nach ihrer Erschaffung untereinander „mit angeschaffner Entzückung", was sie sind, woher sie sind, wer von ihnen den anderen zuerst gesehen habe, wie lange sie schon leben und ob sie auch wirklich erschaffen sind. Sie umarmen sich und erfahren in ihrer betrachtenden Versenkung größte Beglückung (2., 650—53). Dieses Benehmen ist nicht abzutrennen von der pietistischen „Gewöhnung, über die eigenen Zustände zu reflectiren, auch noch bei starker innerer Bewegung sich selbst zu beobachten"[32]).

Die beständige Erregung der Einbildungskraft mit religiösen Bildern ließ in dem Pietismus die Neigung zu visionären Entrückungen aufkeimen. In dem rauschhaft gewaltigen Traumgesicht Adams vom Jüngsten Gericht und der Vollendung der Dinge im 18. und 19. Gesang des ‚Messias' erhält dieser Charakterzug des Pietismus eine überragende Ausprägung.

Der Pietismus „vertieft sich in das Ende der Dinge und malt sich die kommende Herrlichkeit, damit das Ende seiner eigenen unruhigen Herzenskämpfe wie die Überwindung der hemmenden Weltinteressen vorausnehmend"[33]). Spener, Petersen und die anderen pietistischen Häupter sind „chiliastisch gerichtet. Man erwartet

[32]) G. Freytag, Die Stillen im Lande, S. 21 f.

[33]) E. Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 518.

. . . einen herrlichen endzeitlichen Zustand des Reiches Gottes auf Erden“[34]). Unter diesen Umständen kann es nicht verwunderlich sein, wenn auch Klopstock den Chiliasmus vertritt und sich ein glückliches Endreich ausdenkt (vgl. 1., 221—28; 13., 770—76; 19., 252—59).

Mit den hellseherischen Tendenzen hängt der Wunderglaube des Pietismus zusammen. Ihm ist Klopstock verpflichtet, wenn er die in der Bibel bezeugten Wunder nicht mehr für ausreichend erachtet und daher neue wunderbare Begebenheiten im Ablauf des Heilsgeschehens erdichtet.

Der pietistische Wundenkult, wie er besonders von Zinzendorf gepflegt und bis zur Unnatürlichkeit ausgebildet wurde, hat auch bei Klopstock einen Platz, ohne daß er nun hier anstößig erscheinen könnte (vgl. 8., 6—9).

Obwohl Klopstock dem abgeklärten Spätpietismus zuzurechnen ist, findet sich in seinem ‚Messias‘ doch noch manche Berührung mit Erscheinungen eines strengen Bußpietismus. „Die pietistische Bußmethodik, wie sie am bezeichnendsten im Hallischen Kreise auf Grund des Bußkampferlebnisses A. H. Franckes durchgebildet worden ist, besteht, psychologisch betrachtet, in der willentlichen Erzeugung schmerzvoller Gefühle, im besonderen: ethischer Sündengefühle, die den inneren Zustand völliger ‚Zerknirschung‘ herbeiführen sollen, um die selbsterniedrigte Seele des göttlichen Heils würdig zu machen“[35]). Im Petrus des ‚Messias‘ finden wir einen Prototyp für diese pietistische Bußpraxis. Nach der Verleugnung seines Herrn und Meisters erlebt er einen Bußkampf, wie ihn selbst Francke nicht viel anders durchgemacht haben kann (vgl. 9., 33—163). In der Überzeugung von der Wohltat schmerzlicher Sündengefühle „sucht er Ruh’ in größerer Qual“ (9., 159).

In der pietistischen Lehre von der Vervollkommnung menschlichen Seins spielt die „Umwandlung der neuplatonisch-substantialen Mystik“ eine bedeutsame Rolle. Die neuplatonische Idee eines kosmischen Stufenreiches wird bei einem großen Teil des Pietismus in der Weise umgebildet, daß sie in der Form der Stufenhaftigkeit der menschlichen Seele erscheint[36]). In Klopstocks ‚Messias‘ findet diese Umwandlung eine gefühlsinnige Darstellung. Einer vier Stufen durchlaufenden Entwicklung muß sich die menschliche Seele unterziehen. Diese Entwicklung betrifft die Präexistenz der Seele vor Geburt des Menschen (vgl. 3., 302—03), ihren Aufenthalt im sterblichen Leibe, ihr vom Leibe befreites Dasein nach dem Tode des

---

[34]) Art.: Eschatologie, Hdwbch.: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., 2. Bd., S. 350.

[35]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 127 f.

[36]) Vgl. ebd. S. 155 f.

Menschen und das Endstadium ihrer Glückseligkeit nach dem letzten Gericht. Hat sich die Seele beim Ableben des Menschen von dessen Körper getrennt, steigt sie im Bereich der zwei noch bevorstehenden Entwicklungsabläufe von „Stufe zu Stufe". „Die Ewigkeit durch" erhebt sich die Seele „von Helle zu Licht, von Freude zu Wonne" (16., 115—19; vgl. auch 12., 731—36). Auch nach dem Weltgericht vollzieht sich noch im letzten Hauptstufenbereich eine im einzelnen vor sich gehende Stufenerhebung[37]).

Wie der Pietismus überhaupt, so stellt sich auch der Pietismus des ‚Messias' als eine Phantasiereligion dar. Er sucht im christlichen Raum mit Kräften der Phantasie jene Gottinnigkeit religiösen Lebens sich zu erobern und anzueignen, die das Christentum als eine dem Menschen ohne dessen besonderes Zutun nur durch Gottes Gnade erreichbare übernatürliche Gabe anzusehen lehrt. Diesem Pietismus kommt es in erster Linie auf eine bildhafte Vorstellung an. Er sucht Bilder, die in irrationaler Unbeständigkeit die Sinne ergreifen und in apokalyptischer Bewegtheit das Gemüt nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Die Vorstellungswelt des Christentums bietet sich nun diesem Streben als das geeignete Sprungbrett dar. Unter diesen Umständen wird auch das kraft der Verbundenheit mit der voraufgegangenen christlichen Lebensorientierung und aus der christlichen Tradition sich ableitende Empfinden eines Verpflichtetseins gegenüber den Forderungen des Christentums, ein Empfinden, das den Pietismus als übergangsreligiosität kennzeichnet, in weitgehendem Maße berücksichtigt. Der Pietismus möchte sogar bei der phantasiemäßigen Erschließung des Göttlichen als gottinniges Bekenntnis des Christentums in Erscheinung treten. Daher „vermeidet" die Phantasiereligion des Pietismus „mehr und mehr die groben äußeren Differenzen, durch die sie sich von der Gottinnigkeit unterscheidet. Sie will Gottinnigkeit werden. Und in diesem Bestreben schaut sie gleichsam immer aufmerksamer auf die Art der großen gottinnigen Persönlichkeiten hin und sucht die Züge, die sie dort findet, nachzubilden, diejenigen aber, die dort fehlen, auch von sich selber abzustreifen"[38]). Sie greift die tiefsten Gedanken des Christentums auf. Diese werden unter ihren Händen gleichzeitig zur größten Empfindung. Mit viel Liebe und Sorgfalt bemüht sich der Pietismus um die Kategorien eines substantiellen Christentums. Die Wahrheiten der Offenbarung werden ihm lieb und vertraut, ohne daß er sie nun eigentlich aus dem Raum einer gefühlvollen menschlichen Diesseitigkeit heraushöbe. In einmütiger Verbundenheit mit dem Bereich einer natürlichen Gefühlswelt erhalten sie die

[37]) Vgl. H. Wöhlert, Das Weltbild in Klopstocks Messias, S. 27 ff.

[38]) R. Liebe, Wider den Pietismus, S. 307.

Aufgabe, die Empfindungen des menschlichen Herzens zu weihen und zu überhöhen (vgl. 15., 1424—55; 13., 146—65; 13., 785—817).

Bei aller im eigenen Selbst begründeten Gefühlsreligiosität vermag der Pietismus als eine aus dem Christentum tretende Übergangsreligiosität doch eine gewisse Unsicherheit nicht zu verleugnen. Im ganzen deutschen Pietismus kann man eine „eigenartige reflektierte Mischung . . . von überschwänglicher, bisweilen fanatisch übertriebener Selbstentäußerung und kleinbürgerlicher Unterwürfigkeit und unerträglich gesteigerter Selbsterhöhung und eitler Selbstbespiegelung, von zaghaftem Jasagen zum eigenen Lebensweg und einem ängstlichen Zurückzucken und einer bedenklichen Scheu vor Verantwortlichkeit und Bindung" feststellen[39]). Bald ist Klopstock in seinen Gefühlsentzückungen und -entrückungen äußerst selbstbewußt und hält er seinen Gesang für „unsterblich" (15., 472), bald traut er sich nicht mehr, glaubt zu erliegen, sieht sich in Sünde verstrickt und will nur unter Anleitung und dem beständigen Schutz des Hl. Geistes in seinem Gesange fortfahren (5., 347—57; 8., 1—5). Klopstock hat bei der gefühlvoll zerpflückenden und auflösenden Behandlung des Messiasgeschehens, so lieb sie ihm auch ist, immer noch das Empfinden, dem christlichen Gott, an dessen Ehrung und Hochachtung ihn die Macht christlicher Tradition gemahnt, mißfällig zu werden. Wie soll er sich nun dieser Bedenken entledigen können, ohne auf jene individualistische Gefühligkeit verzichten zu brauchen? Klopstock bringt sich zu der Überzeugung, seinen eigenen sündigen Willen aufgegeben zu haben und nur noch im unmittelbaren Auftrag des Hl. Geistes zu stehen.

Mit diesem Verhalten steht Klopstock mitten im Pietismus. Hier berührt sich Klopstock mit der „magischen Wundersucht" des Pietismus, seinem „geradezu forcierten Suchen nach objektiven Belegen für einen sichtbaren Eingriff Gottes", von der Günther sagt, daß sie „letzten Endes der Befriedigung des dringenden Bedürfnisses, eine eigene letzte Unsicherheit und ein letztes, nie ganz schweigendes Mißtrauen in die eigene sündige Natur siegreich zu überwinden, dient"[40]). Und wenn Klopstock sich geradezu als Sprachrohr des Hl. Geistes fühlt, so steht er auch damit im Strom pietistischer Ideen und Vorstellungen. Denn im Pietismus „pflegte man nicht nur ein lebendiges Gottesgefühl, sondern man behauptete auch theologisch . . . das Fortwirken des heiligen Geistes in der religiösen und sittlichen Entwicklung des Christen"[41]).

---

[39]) H. R. G. Günther, Psychologie des dtsch. Pietismus, S. 153 f.

[40]) ebd. S. 159.

[41]) H. Stephan, a. a. O. S. 39.

Die Stellen, an denen Klopstock in der Messiade die pietistische Umwendung und Sicherung durch die Flucht in die Obhut des Hl. Geistes vornimmt, sind äußerst zahlreich. Sehr aufschlußreich ist die Anrufung des Hl. Geistes im Anfang des ersten Gesanges. Klopstock will durch Darstellung des Messiasgeschehens der menschlichen Seele gefühlvolle Empfindungen vorführen. Er weiß andererseits von der Heiligkeit der Erlösungstat, von ihrer dem Menschen unergründlichen Tiefe und zögert daher, sie zu besingen. Klopstock will nun sein Unternehmen nur beginnen, wenn der Hl. Geist seine Dichtkunst „weiht", zu seiner „Nachahmerin" macht, sie mit „Entzückung", „unsterblicher Kraft" und „verklärter Schönheit" ausrüstet und mit seinem „Feuer" heiligt (1., 8—17), wenn der Hl. Geist es ist, dem „Licht und Offenbarungen" seines Gesanges zu danken seien (1., 15 d. Ausg. v. 1748).

Je größer bei dem jeweils zu behandelnden Abschnitt aus dem Messiasgeschehen die Möglichkeit einer empfindungsvollen Zerlegung sich darbietet, desto stärker macht sich gleichzeitig eine innere Unruhe und Beklommenheit bemerkbar; desto eindringlicher ist aber dann auch die Betonung persönlicher Passivität und völliger Ergebenheit in den Willen Gottes. „Das pietistische Selbst ist noch nicht ganz zu sich gekommen, es hat noch nicht in sich selber den tragenden Mittelpunkt gefunden, um einer Willensdirektive von außen entraten zu können. Deshalb vermag man auch nicht die Verantwortung für das eigene Handeln zu tragen, sondern schiebt sie in die göttliche Kausalität zurück. Der Pietist fühlt sich erst gerechtfertigt vor Gott, wenn er sein Verhalten so zu deuten vermag, als ob er selbstverleugnend gehandelt habe"[42]). Vor der Höllenschilderung (2., 295—99), vor Beginn der Passionsschilderungen (3., 12 bis 18), vor Darstellung der Ölbergsempfindungen (5., 347—57), vor Ausführung der durch den Kreuzestod des Herrn gewonnenen Gefühlsvorstellungen (8., 1—11) sieht sich Klopstock jeweils genötigt, sich als Sprecher der Sionitin als der vom Hl. Geist geleiteten Dichtkunst zu bezeichnen.

Die Sicherung und Entlastung werden dadurch noch vervollständigt, daß Klopstock Gott wegen der Entgleisungen, deren er sich bei seinem Gesang schuldig machen werde, um Verzeihung bittet (vgl. 10., 1—14) und sich zu der Überzeugung bringt, daß der Herr sein „Straucheln verziehn" habe (V. 4 der Ode „An den Erlöser").

Die pietistische Selbstreinigung pflegt Klopstock auch in der Weise vorzunehmen, daß er in grundsätzlichen Ausführungen für eine den Forderungen Gottes entsprechende Behandlung des Offenbarungsgeschehens, bei der „nicht zu sinkend der Flug der Religion geflogen"

[42]) H. R. G. Günther, Psychologie d. dtsch. Pietismus, S. 160—63.

wird (11., 1), eintritt und so den Eindruck einer nicht ganz befriedigenden eigenen Auffassung der christlichen Heilswahrheiten unterdrückt. Gott ist ihm der Unfaßbare und Unaussprechliche, „den die Himmel nicht bilden“ (18., 583). Im Weltgericht wendet er sich mit der Strafe der Verdammung gegen die Überheblichkeit der Menschen, die

„das Wesen der Wesen, nach ihrer Weisheit, enthüllten,
Und in das furchtbare Dunkel hinauf, von Träumen geflügelt,
Drangen, und den, der ewig ist, ganz, wie er Gott war, entdeckten,
Seine Vollkommenheit theilten; mit Menschenmaß sie bemaßen;
Gott von Ewigkeit wußten.“ (18., 645—49)

Es sind „Weise voll Wahns“ (V. 642). „Ihr hättet“, läßt Klopstock ihnen sagen,

„besser im Staube
Seinen Engel, den Tod, euch das Dunkle zu hellen, erwartet;
Besser mit frommer Bewunderung angebetet, der, höher
Als eu'r schwindelnder Geist, sich ganz in dem Schatten verkannte,
Den ihr von seinem Wesen erschuft, und edlere Seelen
Um das Thun der Tugend betrogt, und die große Belohnung!“
(V. 649—54)

„Ihr waret zu voll von euch selber,
Vor dem Erhabnen euch zu neigen, vor welchem ihr Staub wart.“
(V. 592—93)

Im Zusammenhang mit dem neuen Selbstgefühl kommt der Pietismus durch seine Hinwendung auf den Willen Gottes zu der Überzeugung prophetischer Künderkraft. Klopstock wendet sich an alle, die an die Würde und Hoheit des Menschengeschlechtes glauben, und verspricht ihnen durch seinen Gesang die Begeisterung göttlichen Lebens (vgl. 1., 18—23). Mit diesem Prophetentum, das in unserem Dichter den Glauben an die Auserwählung, an die nach vollzogenem Durchbruch garantierte Sündelosigkeit und unzweifelhafte Sicherheit künftiger Himmelsbeglückung bewirkt (vgl. 1., 576), steht Klopstock noch im Raum einer christlichen Begriffswelt. Von ihm aus macht sich die Auffassung von der prophetischen Begeisterung selbständig und erhebt sich zur vornehmsten Erscheinung modernen Dichterglaubens. Klopstock ist der geistige Vater der neueren Bekenntnisdichtung. „Eingebung! das ist es: nicht mehr ein vorgeschriebner oder vorgesetzter Zweck, sondern ein unwiderstehlicher Drang des Sagens und Kündens, den Klopstock empfand als ein Geheiß Gottes . . . Er (Klopstock) nahm seine Messiade als unmittelbaren Auftrag der Gottheit, . . . sich

selbst als den Träger einer Sendung und Offenbarung“[43]). „Die Auswahl seiner Worte und Bilder ist in seinem Gemüt schon von vornherein angelegt . . . Gott hat es zum Gefäß für seine Gedanken gemacht: so empfand Klopstock sein Kündertum“[44]).

Mit Klopstock beginnt die Ausbildung des modernen Persönlichkeitsbegriffs einer letzten Vollendung entgegenzugehen. Der Mensch findet den tragenden Mittelpunkt in sich selbst. Im Übergang aus der alten in eine neue Zeit erfährt Klopstock zunächst noch auf dem Wege über einen christlichen Stoffbereich und außerpersönliche Motivationsformen die Größe und Würde menschlicher Persönlichkeit. Im Erlebnis der Tiefe und Unergründlichkeit Gottes bekommt er ein Gefühl für die eigene Erhabenheit. Sieht er sich doch stark genug, den gewaltigen Gott in seine Gedanken und Vorstellungen zu zwingen. Die Erkenntnis einer persönlichen Bedeutsamkeit gibt der Selbstgeltung des Individuums einen mächtigen Auftrieb. Im Zusammenhang mit der Überzeugung einer persönlichen Berufung und Erwählung steigert sich das Ichbewußtsein so sehr, daß Männer wie Herder und Goethe es nur aus den pietistischen Begleitvorstellungen einer dualistischen Gebrochenheit herauszulösen brauchten, um jene Persönlichkeitsüberhöhung zu gewinnen, die dem Menschen der Neuzeit vollstes Lebensglück bedeutet.

Am augenfälligsten berührt sich Klopstock mit dem Pietismus in der eigentlichen Aufweisung des Gottesbildes und in der Darstellung des Christenmenschen. Der Pietist lebt aus der Verbundenheit mit Christus. Mit Einsatz aller Gemütskräfte vertieft er sich in die „lebendige geschichtliche Persönlichkeit des biblischen Jesus“[45]). Menschliche Nähe war es besonders, die man im göttlichen Messias vor sich zu sehen glaubte, weswegen man auch gerade zu seiner Göttlichkeit sich hingezogen fühlte. Man „erfaßt Christus nicht als metaphysische Wesensgestalt, als Gottmenschen im eigentlichen dogmatischen Sinne, sondern Christus als Persönlichkeit. Sie übt im religiösen Bewußtsein des Pietisten . . . die Funktion eines vorbildlichen Lebensideals aus“[46]). Der im Himmel thronende Vatergott muß vor dem der Menschheit ergebenen Christus zurücktreten. „Des Herrnhutischen Pietisten ‚Aufgabe ist, stündlich im Liebesverkehr nicht mit Gott, — der bleibt bei dem Erlösungsdrama gleichsam hinter der Szene — sondern dem erhöhten Heiland zu stehen‘“[47]). In den Bemühungen des Pietismus um die Person Christi entwickelt sich ein „Liebesspiel, bei

---

[43]) F. Gundolf, a. a. O. S. 30.
[44]) ebd. S. 35f.
[45]) K. Aner, Das Luthervolk, S. 80.
[46]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 107.
[47]) ebd. S. 103.

welchem . . . der Verkehr mit dem Freunde auf dem Fuße der Gleichheit maßgebend ist“[48]).

Diese hier nur eben angedeuteten Grundlagen des pietistischen Gottverhältnisses finden sich in Klopstocks ‚Messias‘ in verblüffender Übereinstimmung wieder. In Klopstocks Epos wird der Messias sogar in einem starken Gegensatz zum Vatergott verstanden. Der Vatergott fühlt sich durch die Sünde der Menschen schwer beleidigt und gekränkt. Er ist unnahbar und unzugänglich geworden. Im Gegensatz zum Vater zeigt sich der Sohn als Menschenfreund. Ihn kann der Fall der Menschen nur zu Tränen rühren. Er übernimmt die Versöhnung der Menschen und muß ein unerbittliches Gericht des Vaters mit allen Qualen und Leiden über sich ergehen lassen. Der Messias ist Blut vom Blute der Menschen des 18. Jahrhunderts. Ihn kennzeichnen „ruhige Liebe, Züge des göttlichen Lächelns voll Gnade, Huld und Milde“ und „Thränen der ewig-treuen Erbarmung“ (1., 537—38). Der Heiland ist der „Liebende“, dessentwegen Klopstock oft „vor Freude weinte“ (3., 6—8).

Der Pietismus „malt Christus mit den lebhaften Farben eines phantasievollen, bisweilen schwärmerisch überspannten Sensualismus“[49]). So stellt sich Klopstock den Heiland gern in besonders rührenden Begebenheiten vor. Nicht ohne Grund wählt er das Motiv der bekannten Kindleinszene. Der Heiland umarmt die Kinder „inbrünstig“ und mit „Zärtlichkeit“, „eine getreue Zähre der Huld . . . netzte sein Antlitz“ (1., 696—99). Dieser Christus, dessen Liebe nicht mehr stark und kräftig im Sinne Luthers, sondern süß und erweicht verstanden wird, kann nur verzeihend und gütig sein. Wenn dieser Gott zürnt, ist er ins Persönlich-Seelische hineingenommen. Er wird dann nur als strafender Gott im Sinne einer mächtigen Empfindung erlebt, ohne daß man nun seinsmäßig zum Gott der Strenge Stellung nehmen müßte.

Wie der Pietist in der Selbstanalyse höchstes Glück findet, so erblickt auch sein Gott, d. h. Christus in der reflektierenden Selbstbetrachtung größte Lebensfülle. Christus ist einerseits das erhöhende Ideal, andererseits das entschuldigende Vorbild des grüblerischen Pietisten. In seinem Gespräch mit dem Vater vor Beginn der Passion malt sich der Messias sein Leiden aus, das Gott mit unerbittlicher Strenge an ihm vollziehen wird. Im Vorgefühl dieses Leidens spürt er bereits einen „Schauer, dem ganzen Geistergeschlechte unempfindbar,“ durch seinen Körper gehen. Er stellt sich schon den Garten Gethsemane, sein Gebet, seine Ermattung und seinen Todesschweiß vor (1., 113 ff.). Bevor der Heiland seine Leiden antritt, geht er schon ein-

---

[48]) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, S. 44.

[49]) H. R. G. Günther, Jung-Stilling, S. 103.

mal nach Golgatha und zu seinem künftigen Grabe, um sich hier in empfindungsvollen Erwägungen zu beglücken (4., 927—82). Im Tode schaut der gekreuzigte Heiland von Golgatha aus auf sein Grab und empfindet es als sehr angenehm, daß er dort bald ruhen darf (10., 32—39).

Ganz pietistisch stellt sich uns auch das Bild des Christenmenschen im ‚Messias' dar. Das ist auch natürlich so, zumal wenn man sieht, daß Klopstock sich zu Beginn seines ‚Messias' mit seinem Werk geradezu namentlich an die Pietisten wendet und ihnen sagt:

„Ihr wenigen Edlen,
Theure, herzliche Freunde des liebenswürdigen Mittlers,
Ihr mit dem kommenden Weltgerichte vertrauliche Seelen,
Hört mich." (1., 20—23)

Mit den „wenigen Edlen", „die als denkende Weise in ihrer Entfernung von Engeln begleitet werden, wenn sie das Menschengewebe der Erdeseligkeit fliehen und die Bücher der ewigen Zukunft betend eröffnen" (1., 652—55), können nämlich nur Pietisten gemeint sein.

Schon die Apostel als die ersten Christen tragen ein durchaus pietistisches Gepräge. Sie sind „Männer voll Unschuld", welche „die Göttlichkeit ihrer Herzen nicht kennen" (3., 56—57). „Gesellig und friedsam" (3., 203), wie sie sind, ist einer um den anderen „beschäftigt" (V. 187—88). Bartholomäus hat ein „frommes heiteres" Antlitz, in dem die hl. Tugend gern wohnt (V. 290—91). Thomas zeigt sich „voll Gedanken und einsam" (V. 263). Ihm hat die Natur zu seiner denkenden Seele „ein redliches Herz und Tugend" gegeben (V. 271—72). Der Alphäide Jakobus ist „edel und gut" (V. 262). Simon, der Kananite, hat „Demuth" und ein „stilles" Wesen „voll Unschuld" (V. 246—47). Philippus ist „menschenfreundlich heiter" (V. 204). Besonders gefühlvoll gibt sich Lebbäus, der den Judas Thaddäus darstellen soll. Er ist ein „blasser verstummender Jüngling", ist „still", „zärtlich" und „fühlend" (V. 299—301).

Wo Klopstock das Christentum mit inniger Anteilnahme zeichnet, da ist es pietistisch ausgerichtet. Pietistisch ist nicht nur der einzelne Christ, sondern auch die christliche Gemeinschaft, in welcher

„der feurige Christ die Herabkunft Gottes empfindet,
Wenn ein brüderlich Volk, durch das Blut des Bundes geheiligt,
Vor dem Versöhner der Menschen in Jubellieder sich ausgießt."
(1., 657—59)

Die Beziehungen der Messiade zum Sentimentalismus.

Klopstock gehört mit seinem ‚Messias' zum Spätpietismus. In diesem Entwicklungsbereich hat sich der pietistische Individualismus zu einer beherrschenden Mächtigkeit erhoben. Der Mensch beginnt das durch den Herzensverkehr mit Gott gewonnene Selbstgefühl nunmehr auch auf außerreligiösem Gebiete einzusetzen. Die selbstbewußte Betätigung des Ich kann sich in Anbetracht des Anfangsstadiums der neuen Individualitätskultur natürlich auch nach diesem Vorstoß ins umfassendere Feld der zwischenmenschlichen Beziehungen und weltergebenen Umgänge noch nicht in Formen vollziehen, die von denen der Auswirkung des pietistischen Gottverhältnisses wesentlich verschieden sind. Nur macht sich eine Abnahme der in der pietistischen Religiosität weithin zu beobachtenden Unsicherheit und Gebrochenheit bemerkbar. Wir sind im Zeitalter des Sentimentalismus, der sich als die Säkularisierung des religiösen Pietismus darstellt. Er ist ein „Erzeugnis des deutschen Pietismus, eine universalere Ausgestaltung des hier pulsierenden Gefühlsüberschwangs und gemütsvollen Subjektivismus"[1]).

Die Gefühle des religiös bewegten Pietisten, die weithin als qualvolle Sündengefühle auftreten, werden zur Zeit des Sentimentalismus im Erleben des selbständigen Ich verweltlicht. Nicht nur Gefühle, die aus einer in sich schon freudevollen Vorstellung hervorgehen, sondern auch an und für sich schmerzvolle Erfahrungen, die im Pietismus religiös bedingt waren und daher sich dort auch noch schmerzvoll auswirkten, werden als beglückende Genüsse empfunden. Der Schmerz ist seiner religiösen Bindung entzogen und hat im diesseitigen Erlebnis ein absolut positives Vorzeichen erhalten. Gerade die Äußerungen, die man als Zeichen der seelischen Ermattung, Niedergeschlagenheit und Trauer anzusehen pflegt, empfindet man nun als besonders reizend und wohltuend. Die genußreichen Empfindungen des einsamen Schmerzes sind so wirkfähig, daß sie auch auf alle anderen Empfindungen abfärben. Die Gefühle erfahren insgesamt eine nicht geringe Erweichung und spielen sich hauptsächlich nur noch im Raum einer schwärmerischen Verträumtheit ab. „Der sentimentale Mensch vereint das Weltgenießen mit der Flucht in die Einsamkeit. Sie ist ihm keine Flucht aus der Welt, sein Ruhebedürfnis ist kein Heilsbedürfnis mit

[1]) R. Unger, a. a. O. S. 56.

der vollen Aktivität des mittelalterlichen Menschen, sondern ein Genuß der Ruheempfindung“[2]).

Das Leben des sentimentalen Menschen verläuft in einem ungehemmten Genießen seelischer Innigkeiten, sei es nun, daß er sie bei sich selbst, seinen Mitmenschen oder Lebensgemeinschaften wahrnimmt. Der Wille ist schlaff und matt. Die Nerven sind überfein und überempfindlich. Der sentimentale Mensch ist für alle seelischen Regungen empfänglich. Er begrüßt sie mit innigster Herzlichkeit und begleitet sie mit tiefer Bewegung. Tränen der Rührung fließen in Strömen. „Das Gefühl wird mit einer bewundernswert ausgebildeten Technik der moralischen Rührung, mit zartesten Nüancen und raffinierten Steigerungen in Schwingung versetzt und eine erstaunliche Kultur verfeinerter Seelenempfindung erreicht“[3]).

Die Freude an der Beobachtung gefühlvollen Innenlebens und die Bereitschaft zum seelischen Mitempfinden begründen ein neues Gemeinschaftsbewußtsein[4]). In kleinen Gruppen trifft man sich zu gefühlvollem Gedankenaustausch und seelischer Betrachtsamkeit. Freundschaftskult und gefühlsverträumte Liebe zwischen Mann und Frau sind die Kennzeichen des sentimentalen Zeitalters.

Die Pflege der Gemeinschaft und Gesellschaft ist dem sentimentalen Menschen eine Lebensnotwendigkeit. Freund und Geliebte sind nötig, damit das eigene Selbstgefühl sich findet. In der Hingabe an den Nächsten vermag erst das Persönlichkeitsbewußtsein zu wachsen. Im Verkehr mit dem Mitmenschen gewinnt der Sentimentale die Bestätigung seines eigenen Wertes. „Man sucht das eigene Innenleben durch eine Zutat von außen zu ergänzen, wenn nicht erst durch den Beziehungspunkt von außen her wertvoll und lebenswürdig zu gestalten“[5]).

In der Bedeutung einer bestätigenden Ergänzung des individuellen Gefühlsglaubens werden Freundschaft und Liebe in eine ungewöhnliche Empfindsamkeit getaucht. Es fehlt ihnen an Unmittelbarkeit und Natürlichkeit. Doch auf dem Wege zur Überzeugung von der Hoheit der eigenen Persönlichkeit scheinen sie gerade in dieser Gestalt von hervorragender Bedeutsamkeit gewesen zu sein.

Liebe und Freundschaft heben das Selbstgefühl und geben dem sentimentalen Menschen das Empfinden einer unbedingten Glückselig-

---

[2]) M. Wieser, a. a. O. S. 212.

[3]) G. Fricke, a. a. O. S. 310.

[4]) Vgl. hierzu auch: F. Brüggemann, Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der dtsch. Literatur des 18. Jahrhunderts, S. 98 f.

[5]) Vgl. H. R. G. Günther, Psychologie des dtsch. Pietismus, S. 166 f.; vgl. auch G. Waniek, a. a. O. S. 54 f., 157—62.

keit. Im Eudämonismus des Liebes- und Freundschaftskultes glaubt das empfindsame Ich eine überirdische Weihe zu empfangen.

Für die Entwicklung des deutschen Geisteslebens schlechthin hat die Empfindsamkeitsströmung das Verdienst, die im Pietismus und Separatismus glühende Wärme und Gemütskraft der deutschen Gesamtheit zugeführt und so zur Förderung der antirationalistischen Entwicklung des Bildungslebens mächtig beigetragen zu haben[6]).

Klopstock ist mit der sentimentalen Lebens- und Weltanschauung unlöslich verbunden. Sein Sentimentalismus erhält aber durch die Verbundenheit mit religiösen Vorstellungen eine einzigartige Sonderstellung. Der Sentimentalismus, dessen Bedeutsamkeit gerade darin besteht, sich nach Lostrennung von religiösen Bindungen im Bereich innerweltlicher Beziehungen auszuwirken, ist bei Klopstock zwar in seinen eigentümlichen Erscheinungsweisen ausgebildet, wird aber in dieser Ausprägung, die sogar das Zeugnis einer besonderen Vollendung beanspruchen darf, in den Spielraum der durch die christliche Offenbarung vorgegebenen Heilsbegebenheiten verlegt.

Bei Klopstock zeigt sich, daß der Sentimentalismus letztlich auf eine religiöse Bewegung zurückgeht. Klopstock ist die Brücke, die vom religiösen Pietismus zum weltlichen Sentimentalismus führt. So erweist er sich auch hier als Übergang. Wie sehr sich sein Sentimentalismus auch mit der abgelösten Empfindsamkeit des Bürgertums der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts berührt, so hat er ihn doch noch nicht auf eigene Füße stellen können, sondern ihn in Verbindung mit der ihm gleichwohl vertrauten christlichen Welt gebracht. Für Klopstock ist vielmehr die christliche Offenbarung erst die Erfüllung und Vollendung der Sehnsüchte eines sentimentalen Herzens.

Von hier aus versteht es sich andererseits, daß die Träger des übernatürlichen Lebens von Gott über die Engel bis zur himmlisch beglückten Menschenseele bei Klopstock als Idealisierungen des empfindsamen Menschen gedacht werden. Übernatur wird herabgeholt. Natur wird in die Höhe gehoben. Beide treffen sich in Einmütigkeit auf einer mittleren Linie. Dem Heiland „bebt das Herz von süßen, wallenden Freuden, daß er so lange schon Mensch ist“ (1., 108—09). „Brünstige Liebe zum Menschengeschlecht“ (1., 69 d. Ausg. v. 1748) läßt ihn die Menschen aus ihrem Elend emporziehen.

Der Heiland ist das Idealbild des melancholisch verträumten und introvertierten sentimentalen Menschen. Er läßt sich in seinen Mühen und Sorgen von Gabriel mit zärtlichen und weichen Worten in vertraulichem Umgang bedauern und beklagen (1., 62—71). Mit „menschenfreundlichen Thränen“, die vom Seraph Eloa gezählt werden, begleitet er sein Erlösungswerk (3., 44—47).

---

[6]) Vgl. R. Unger, a. a. O. S. 57.

Des Messias bester Freund ist Johannes. Ihm hat er als dem „liebenswürdigsten" Jünger (3., 480) zwei Engel als Wächter zur Seite gegeben (3., 468—70). Der Heiland überrascht ihn mit großen Gnadenerweisen. Er öffnet ihm das Reich der Übernatur und läßt ihn den zum Himmel aufsteigenden Seraph Eloa erblicken, worauf er von seinem Lieblingsjünger „inbrünstig umarmt" und „mit unaussprechlichen Seufzern" gepriesen wird (3., 47—52).

Selbst der sonst so entrückte und unzugängliche Vatergott kann gelegentlich weich und gemütvoll werden. Eloa wird bei seiner Erschaffung von ihm liebevoll begrüßt. Er darf ihm alle Gedanken und Empfindungen, die sein großes Herz durchwallen, ohne Furcht vortragen (1., 301—08). Auch gegenüber den vorerwählten Gerechten, denen er den Anblick der Passion des Heilands gestattet, zeigt sich der Vatergott zärtlich und zuvorkommend, fast kollegial (vgl. 1., 404 ff.). Nicht bloß der Messias, auch der Vatergott vergießt Tränen. In Anbetracht seiner übergroßen Erhabenheit weint er jedoch nur selten. Zwei Tränen sind es, von denen Klopstock bei ihm zu berichten weiß. Die eine weinte er bei der Verfluchung Adams, die andere weinte er „still" vor Beginn der Passion des Heilands (3., 38—39).

Engel und Heilige sieht Klopstock als Vertreter eines vollendeten und vollkommenen Menschentums. Da aber für Klopstock menschliche Existenz nicht ohne Empfindsamkeit denkbar ist, ist es verständlich, wenn jene als besonders sentimental in Erscheinung treten. Die Unsterblichen müssen „weinen", wenn sie in Gottes Liebe vertieft die vielen Herrlichkeiten der Übernatur nennen wollen (8., 193—95). Der Anblick und der Gedanke von Besonderheiten, seien sie nun natürlicher oder übernatürlicher Herkunft, lösen in ihnen empfindsame „Wehmuth" aus, die nicht ohne Tränen stattfinden kann. Beim Anblick des kummervollen Johannes dringt dem Raphael „eine Thräne der Wehmuth zitternd ins Auge" (2., 92—93). Adam kann sich bei dem Gedanken, daß Christus sein Sohn ist, vor „Wehmuth" nicht fassen. Diese „Wonne, die ganz die Begier des Unsterblichen ausfüllt," läßt ihn verstummen und in Tränen ausbrechen (8., 196—203).

Die größere Freiheit der menschlichen Seele im Zustande einer ungehemmten körperlosen Existenz ist ein Antrieb zu größerer Empfindsamkeit. Die Seelen gestorbener Kinder fliehen „mit der Kindheit zärtlichem Weinen". Die Engel belehren sie „reizend, unter beseelender Harfen Klang', in lieblichen Liedern" über die Art ihrer Geburt, ihre Herkunft, über die Größe der Menschenseele und ihre Beglückung durch den Anblick des göttlichen Erbarmers (1., 670—82). Als die am Kreuze versammelten Seelen der Ungeborenen vom Heiland angeschaut werden, da „zerrann auf jedes Himmlischen Wange eine Thräne des ewigen Lebens . . . Die Seelen schauerten Wonne" (8., 478—83).

Die Annahme der christlichen Heilswahrheiten vermag auch den Menschen hier auf Erden schon in der Empfindsamkeit zu fördern. Christ sein bedeutet Steigerung der Empfindsamkeit. Die nahende Erlösung löst in den künftigen Christen „sanftes Entzücken" und „süßbetäubend Gefühl des ewigen Lebens" aus (1., 151—52). Die Jünger des Herrn, die sich den Einflüssen und Auswirkungen der christlichen Frohbotschaft besonders ergeben haben, sind bereits im Diesseits in überreichem Maße sentimental. Sie besprechen sich „zärtlich" von ihrem Meister (3., 126). Nur in seiner Mitte sind sie glücklich. Der göttliche Mittler, der sich mit Johannes in die Stille zurückgezogen hat, wird von ihnen ringsum „thränenvoll" gesucht (3., 71—72). Diese Menschen sind äußerst feinnervig und feinfühlig. So ist Lebbäus, d. i. Judas Thaddäus, welcher „der Seelen zärtlichste" genannt wird (3., 339), „bey jeder Thräne, die Freunde vergossen, innig gerührt, bey jedem Schmerz der Menschen empfindlich" (3., 330—31). Dem bei Jesu Kreuzigung übermäßig erregten Petrus muß Seraph Ithuriel „einige Tropfen Ruh' in das Herz" gießen (9., 45—46). Die Emausjünger sind von den belehrenden Worten des Heilands ganz ergriffen „und sie umarmten ihn lang', und weinten ihm an dem Halse" (14., 702).

Die Kunde von der Auferstehung des Herrn läßt die Empfindsamkeit seiner Getreuen zu einer ungeahnten Vollendung anschwellen. Die Vertrauten des Heilands begehen an seinem Grabe feierlich das Wunder der Todesüberwindung (17., 252—366). Sie stimmen einen Siegesgesang an. Knaben werden von ihren Müttern mit Frühlingslaub bekränzt (V. 263), sie erhalten Palmzweige (V. 268) und tanzen nun um Grab und Golgatha „den heiligen Reihn". Auferstandene (V. 282—83) und Engel (V. 292) erscheinen der feiernden Gemeinde. Diese Geister vermögen als Erscheinungen des für die menschliche Empfindung und Rührung nach Klopstocks Auffassung ergiebigsten spirituellen Bereichs der Übernatur die innigsten Herzensgefühle zu wecken. Ihr Auftreten ist der Garant einer empfindsamen Erhöhung. Unter den Erscheinenden befinden sich Isak, Rahel, Benjamin, Abraham, Hiob, Jesaias, Abel, Adam u. a. m. Die Gemeinde bebt und sinkt. Doch

„Eva kam mit milderer Schöne,
Trat einher, und führte, wie sie der erfrischenden Mondnacht
Schimmer umgab, und des Himmels Bläue, den Jüngling Benoni."
(V. 304—06)

Daraufhin können sich die Getreuen wieder erheben. Jetzt sehen sie

„des Himmels
Erben mit Seelenerquickung, mit unaussprechlicher Wonne,
Fühlten es ganz, wie selig sie waren." (V. 307—09)

Die Unterhaltung, in die sie nun mit den Verklärten eintreten, wird von Nephthoa geführt, dem Musterknaben, den der Heiland seinen Hörern als Vorbild bezeichnet hatte. Eva führt den Kleinen zu Benoni.

„Doch jetzo,
Da er mitten im Kreise der Himmlischen war, und ihr Lächeln
Seinem erhobenen Blicke begegnete, zitterten Schauer
Durch des kühnen Knaben Gebein." (V. 324—27)

Nephthoa singt den Geistern das Auferstehungslied der feiernden Gemeinde. „Der Seligen Harfen beseelten's" (V. 330).

„So wie sein Gesang, beseelt von den Harfen,
Tönete, träufelten ihm von dem hellen Auge die Thränen."
(V. 342—43)

Die „wonnevolle Versammlung" kann sich nicht mehr halten. Sie steigt hinauf zu den Seligen Gottes, um mit ihnen zusammen zu jubeln und zu preisen (V. 346 ff.).

Die Freude über die Auferstehung des Herrn ist es auch, die den Lazarus zu der Veranstaltung eines Lauben- und Gartenfestes veranlaßt, welches mit allen Feinheiten einer sentimentalen Lebensart und allen Zierlichkeiten einer weichen Rokokokultur bei Mondenschein und Sternenglanz sich abwickelt (17., 380 ff.). Auch auf diesem Fest erscheinen erstandene Heilige, um die Herzen der Anwesenden in ihren Empfindungen noch höher und beglückender schlagen zu lassen. Der aus der Bibel bekannte reiche Jüngling, der dem Herrn ehedem die Gefolgschaft versagte, sehnt sich auf dem Gartenfest nach einer Himmelserscheinung. Sein Wunsch geht in Erfüllung.

„Jedidoth (ein auferstandener Gerechter) vermochte
Länger sich nicht zu halten, er fiel um den Hals ihm, und weinte
Lange mit ihm, bis endlich Bethoron (der reiche Jüngling) mitten in Strahlen
Niedersank, und Himmel und Erd' um den glücklichen schwanden."
(17., 643—91)

Die christliche Offenbarung hat die Funktion einer Begründung und Erhöhung des Sentimentalismus. Christen sind daher zurückgezogen, träumerisch und weich. Diese Menschen suchen sich selbst. Gott ist der Vollender ihrer sentimentalen Wünsche. Dieser Christentyp, der „des Lebens größte Trübsal nicht nur erträgt" (16., 265—66), sondern sogar „den Schöpfer aller Dinge, den Geber der Freud' und des Schmerzes, preist" (16., 266—67), deckt sich nur scheinbar mit den Auffassungen des alttestamentlichen Hiob. In ihm erhebt sich vielmehr

der introvertierte Sentimentale des 18. Jahrhunderts in die Sphäre des Religiösen und gibt sich eine überirdische Verklärung.

Im Ablauf der Heilsbegebenheiten des ‚Messias' wird viel geweint. Fast kein Gebets- und Dankesvollzug ist ohne Tränen möglich. Dieses Weinen ist ein potenziertes Lustgefühl, es ist eine Befriedigung und Beglückung des Ich im Sinne eines sentimentalen Subjektivismus. In eben dieser Bedeutung ist auch das Zittern und Beben zu verstehen, ohne die ein Heilsakt nur selten vollzogen werden kann.

Die Christen, die uns Klopstock in der Messiade vorführt, sind enthusiastische Christusanhänger. Sie nehmen Christus mit seinem Werk dankbar entgegen, ohne ihn nun mit den Augen Gottes zu sehen. Sie sehen in Christus die einzige Möglichkeit der Erfüllung ihrer über alles wertvollen Empfindsamkeit. Sie glauben, daß Christus mit seiner Lehre, die da spricht von dem Tod als dem Eingang zum Leben und einer ewigen Glückseligkeit, gekommen sei, um ihr Sehnen nach ungestörter Rührung und endloser Beglückung zu vollenden und zu befriedigen. So tritt der Christ nicht in ein transsubjektives Wirklichkeitsbereich der übernatur, sondern bleibt im Kreise des eigenen Ich.

Diesseits und ichbestimmt ist daher auch die Jenseitsvorstellung der Messiade. Wie Klopstock sich den Paradieseszustand als einen „vertraulichen Umgang" zwischen Menschen und Himmelsbewohnern und das Paradies selbst als eine reizende Landschaft mit „schattigen Lauben" denkt, in denen die Menschen „überwallend von Freuden und süßen Empfindungen weinten, daß Gott ewig sie schuf" (1., 203—19), in ganz ähnlicher Weise versteht er auch das himmlische Jenseits. Der Himmel, das „Gefilde der Ruh", wird als ländliches Idyll gezeichnet (vgl. 16., 333 ff.). Kinderseelen werden im Himmel

„der Wege
Viele geführt, von Sterne geführt zu Sterne, bevor sie,
Himmlische Jünglinge nun, erhabnere Pfade betreten.
Manches sehn sie zuvor auf ihren Wegen, und lernen
Manches, umtanzt von fröhlichen Stunden." (16., 327—31)

Das von Christus versprochene Jenseits gibt dem Ich die Möglichkeit unbedingter Entfaltung. Im Jenseits kann sich die Empfindsamkeit, die sich auf Erden noch durch unüberwindliche Schranken gehemmt sieht, nach Herzenslust auswirken, ohne nun Hindernisse oder Störungen befürchten zu brauchen. Im körperlosen Zustand der Verklärung vermag sich der empfindsamen Seele kein Widerstand entgegenzusetzen. Tod und Jenseits sind daher bei Klopstock liebe und vertraute Gedanken, die sich immer wieder einfinden und nach Gestaltung verlangen. Das Jenseits bringt die Vollendung der Liebe

und Freundschaft. Keine Gewalt kann hier mehr die Seelen trennen. Auf ewig sind sie nun einander zugetan. Der Himmel ist somit die unaufhörliche Fortsetzung empfindsamer Freuden in einem schöneren und unbeschwerteren Erdendasein.

Daher fällt das Sterben den Menschen des ‚Messias' nicht schwer. Der Gedanke an den Tod hat etwas Beglückendes. Man ergibt sich in Ruhe und ohne Kampf. Der Welt entsagt man leicht und gern, nicht deswegen, weil man den Sprung in ein ganz Anderes im Glauben gewagt hätte, sondern weil der Tod Eingang zu einem gelösteren und besseren Erdenleben ist. Der Tod ist Befriedigung des sentimentalen Ich. Er bringt die Erlösung von des Lebens Widrigkeiten und Unannehmlichkeiten. Ein Gericht braucht nicht gefürchtet zu werden. Der Himmel ist jedem sicher, der auf Erden ‚tugendhaft' und ‚rechtschaffen', d. h. anständig und bescheiden war. Den Hinterbliebenen verbleibt keine Trauer. Klopstock stellt sich vor, wie seine Freunde sein Grab „stilllächelnd" umstehen werden (vgl. die Verse 1—11 des 3. Ges. in der Umänderung, wie sie Klopstock am 13. 9. 1749 Bodmer mitteilte. Abdruck dieser Verse im Kommentar zu Hamels Textausgabe, 1. Bd., S. 126).

Im Jenseitsglauben erfährt der Freundschaftskult seine erhöhende Verklärung. Das Jenseits besteht in Freundschaft. Erst im Jenseits ist ungetrübte Freundschaft möglich. Im Himmel finden wir daher herzinnige Freundespaare. Das Freundschaftsverhältnis zwischen Gabriel und Eloa kann nicht sentimentaler gedacht werden. Eloa „zerfloß in Entzückung", als er seinen Freund Gabriel wiedersah.

„Jetzo verklärten sie sich schon liebend gegen einander.
Schnell, mit brünstig eröffneten Armen, mit herzlichen Blicken,
Eilten sie gegen einander. Sie zitterten beyde vor Freuden,
Als sie sich umarmten." (1., 315—23)

Ihre Empfindsamkeit ist eine gottgefällige Tugend:

„Gott sah sie, und segnete sie. So gingen sie beyde,
Herrlicher durch die Freundschaft, dem Thron des Himmels entgegen."
(1., 327—28)

Ein weiteres Freundschaftsbündnis besteht zwischen Abdiel und Abbadona. Gott hat sie „auf einmal" erschaffen (2., 649) und damit selbst ihre Freundschaft grundgelegt. In „süßer Umarmung" singen sie Gottes Lob (2., 768—69). Abbadona hat sich versündigt und daher den Himmel verlassen müssen. In seinem Elend beklagt er den Verlust des Freundesglücks (2., 763—74).

„Stille, den Engeln nur weinbare Thränen bedeckten sein Antlitz;
Seufzer aus allen Tiefen des Herzens, langsame Schauer,
Sterbenden selbst unempfindbar, erschütterten Abbadona",

als er in seiner Verdammnis einmal wieder mit Abdiel zusammentrifft (2., 754—57). Als Abbadona später begnadigt und wieder in den Himmel aufgenommen wird, da

„konnte Abdiel nicht mehr aushalten des kommenden Anblick,
Schwung sich durch die Gerechten hervor; mit verbreiteten Armen
Jauchzet' er laut durch den Himmel. Die Wange glüht' ihm; die Krone
Klang um sein Haupt; er zittert' auf Abbadona herunter,
Und umarmt' ihn." (19., 204—08)

Wie unter den Engeln, so bestehen auch unter den vollendeten Menschenseelen Bande der Freundschaft. Bei den Seelen der gestorbenen Kinder bilden Benjamin und Jedidda „ein liebenswürdiges Paar". Sie umarmen einander und besprechen sich mit Zärtlichkeit (1., 692—704).

Die Freundschaft unter den Menschen erregt das besondere Interesse der Himmlischen. So weiß Klopstock von einem Seraph zu berichten,

„Der, als Wächter, Liebende schützt, die edler sich lieben.
Tief verloren in seiner Entzückung, auf blühenden Hügeln,
Steht er am ewigen Thron, indem Eloa vor Gott singt,
Und der tönenden Harfe die höhere Sprache gebietet.
Von der Belohnung der Tugend, vom Wiedersehen der Freunde
Und der Liebenden, singt dann Eloa. Der andere Seraph
Stehet entzückt. Die Harfe tönt fort mit geflügelten Stimmen,
Schlag auf Schlag, Gedank' auf Gedanke! Der hörende Jüngling
Jauchzt, und zerfließt im Gefühle der Freuden, die Namen nicht nennen."
(4., 557—66)

Alle Menschen, die auf Erden Freundschaft pflegen, können der ewigen Seligkeit sicher sein. Ein Heide, der dem auferstandenen Heiland auf Tabor zur Aburteilung vorgeführt wird, kann zwar nicht das Verdienst entschlossener und standhafter Haltung aufweisen; voller Verzweiflung ist er gestorben. Doch hat er eine rührende Freundesliebe gezeigt. Damit ist die himmlische Glückseligkeit garantiert (16., 142—203).

Da die selige Ewigkeit wesentlich in Freundesglück besteht, wird es als eine besondere Befriedigung angesehen, wenn Freunde zusammen sterben. So können sie ohne Unterbrechung ihre Freundschaft in einem glücklicheren Dasein fortsetzen (16., 473—75).

Neben der Erfüllung der Freundschaft bringt das Himmelsglück auch die Vollendung der Liebe zwischen Mann und Frau. Im Jenseits feiern die Liebenden eine endgültige und unbehinderte Vereinigung. Die Liebe wird in den Bereich des übernatürlichen hinaufgehoben und so empfängt auch sie ihre Erhöhung. Eine gewisse Erhebung erfährt die Liebe auf Erden schon durch die christliche Religiosität der Liebenden. Gott wird von Klopstock im Gebet um die körperliche Liebe seines Mädchens angerufen. Berauscht von reiner Wollust will er in den Armen seiner Geliebten den ‚Messias' singen[7]).

Wie die christliche Offenbarung ihrer Aufgabe der Weihe und Lösung menschlicher Liebessehnsucht nachkommt, mag an dem Beispiel Semidas und Cidlis, des berühmtesten Liebespaares der Messiade, gezeigt werden (vgl. 4., 674—889; 15., 1376—1549). Diese beiden sind einander in empfindsamer Liebe zugetan. Zu der Darstellung dieser erotischen Empfindsamkeit im christlichen Offenbarungsraum glaubt sich Klopstock durch den Geist des Hohenliedes, das in der Empfindsamkeitslyrik des 18. Jahrhunderts ja überhaupt eine bedeutsame Rolle spielt, berechtigt. Im Hohenlied sieht Klopstock mit seinen Zeitgenossen in der Liebe Sulamiths nicht das ihr zugrundeliegende Symbol, sondern eine sentimentale Erotik[8]).

Semida ist der vom Herrn auferweckte Jüngling von Naim, Cidli ist die vom Herrn auferweckte Tochter des Jairus. Ihr gemeinsames übernatürliches Erleben hat sie sich finden lassen. In dieser Gemeinsamkeit hat Gott ihre Zusammengehörigkeit kundtun wollen. Ihre Liebe ist ihr Weg zum ewigen Leben. Als Träger einer übernatürlichen Weihe stellt Klopstock sie unter die Getreuen, welche die trauernde Mutter Jesu auf der Suche nach ihrem Sohn begleiten. Während Maria sich nach ihrem göttlichen Sohn erkundigt, gehen Semida und Cidli ihren empfindsamen Liebesgedanken nach. Semidas Liebessehnen ist von „Hoheit" „mit Zügen der Himmlischen" geschmückt (4., 745—46). Cidli ist zwar auch von heißer Liebe zu Semida erfüllt, doch glaubt sie in Verkennung des göttlichen Willens, sich kraft ihrer durch die Auferweckung bewirkten besonderen Verbundenheit mit Christus nicht völlig der Liebe Semidas ergeben zu dürfen (V. 740—71). Semida bestürmt seine Seele als die „von Gottes Hauch geborene", „des Erschaffenden Bild" und „der nahen Ewigkeit Erbin", ihm das Rätsel seiner Liebe zu lösen (V. 781—86). In Versen, die aller-

---

[7]) Vgl. Ode „An Gott"; Klopstocks Werke, „Dtsch. Nat.-Litt.", 47. Bd., S. 55—60, bes. V. 125—28.

[8]) Vgl. hierzu auch: A. Oppel, Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik.

dings nur in der Ausgabe von 1751 stehen[9]), empfindet Semida seine Liebesgedanken

„der Unvergänglichkeit würdig.
Tausend bey tausend steigen sie auf, wie auf goldenen Stufen,
Hoch gen Himmel, sich unter der Engel Gedanken zu mischen."

Er hört eine „Stimme Gottes" in sich, die ihm „mit heiligem Lispeln, und mit Harmonieen, den zärteren Seelen nur hörbar, leise gebeut, sie (Cidli) ewig zu lieben" (V. 815—17). Diese Liebe ist gottgewollt und gottbefohlen. Gott hat Cidli für Semida geschaffen (vgl. V. 825). Durch die Liebe zu Cidli erst lernt Semida „jeder Tugend erhabneren Wink, der unsichtbar sonst war," verstehen (V. 826—27). In tiefer Herzensrührung kann er von Cidli sagen:

„Welche Gabe warst du mir von Gott! Wie dankt' ich dem Geber,
Daß ich, wie auf Flügeln, von deiner Unschuld getragen,
Näher dem Liebenswürdigen kam, der so schön dich gebildet,
Der so fühlend mein Herz, und deins so himmlisch gemacht hat!"
(V. 835—38)

In dem Gedanken der für ihn bestimmten Erschaffung Cidlis sieht Semidas Seele „von Entzückungen trunken, wie sie selten ins Herz des Menschen vom Himmel strömen," „von dem Endzweck ihres Daseyns viel" (V. 844—50).

Semida hat das Empfinden, daß seine Liebe einer restlosen Erfüllung würdig ist. In dieser Sehnsucht weiß er sich mit Gott einig. Um so schmerzlicher ist für ihn die Erfahrung, daß sich Cidli eine kleine Zurückhaltung auferlegt. So ruft er in seiner Liebesnot den Schöpfer an und fragt ihn: „Ist unter den bängsten der Schmerzen meinem Schmerz ein Schmerz zu vergleichen?"[10])

Das Flehen Semidas wird erhört. Allerdings geht sein Sehnen nicht auf Erden in Erfüllung. Zwar ist auch hier seine Liebe gottgewollt. Doch ist es ein Charakteristikum für ein jedes irdisches Unternehmen, daß ihm hier keine volle Erfüllung beschieden ist, daß es notwendig in Reibungen und Störungen verlaufen muß. Vollendung bringt erst das Jenseits.

Semida und Cidli werden, ohne daß sie von ihrer bevorstehenden Ewigkeitsbeglückung wissen, — beide getrennt — von auferstandenen Heiligen, die ihnen erschienen sind, nach Tabor geführt (15.,

---

[9]) Abdruck dieser Verse im Kommentar zu Hamels Textausgabe, 1. Bd., S. 204.

[10]) Verse der Ausg. v. 1751, abgedr. im Kommentar zu Hamels Textausgabe, 1. Bd., S. 207.

1376 ff.), wo „sich die auferstandenen Gerechten auf der Verklärung Gebirg versammeln“ (V. 1416—17). Hier will Christus den Fünfhundert erscheinen (vgl. 1. Kor. 15, 6). Hier soll auch die Liebe Semidas und Eidlis ihre Lösung finden. Auf der Höhe des Berges treffen die Liebenden zusammen. „Die beyden Sterblichen standen, gingen, zitterten, ruhten“ (V. 1530—31). Dann werden sie mit grenzenloser Seligkeit beschenkt: „Auf jeder Seite begannen Strahlengestalten um sie zu schweben, und ihnen zu lächeln“ (V. 1531—32).

„Immer wurden der Himmlischen mehr, und leuchtender immer.
Wer vermag die Entzückungen alle mit Namen zu nennen,
Welche die beyden ergriffen; wie sie mit gefalteten Händen
Staunend umhersahn, wieder den Blick zu der Erde senkten!
Fragen wollten, und in der bebenden Frage verstummten!
Wie, von Strahlen umgeben der nahen Unsterblichen, wie sie,
Dann von Schimmer und sanftzulispelndem Segnen umgeben,
Freudig waren, und bang!“ (V. 1535—42)

Nun wird das Liebespaar verklärt. Im jenseitigen Zustand der Verklärung sind die bisherigen Hemmnisse ihrer Liebe ausgeschaltet. Semida und Eidli werden in ewiger glücklicher Liebe vereint:

„Sie kamen sich näher. Da schwanden
Ihre Gedanken! und sie, die beyden glücklichen, wurden
Schnell verklärt! Sie schwebten daher, und umarmten einander,
Ach das erstemal dort, und nicht in den Hütten der Trennung!
Wiedersehen, o du der Liebenden Wiedersehen,
Wenn bey dem Staube des Einen nun auch des Anderen Staub ruht,
Selbst der Gedank' an dich ist nur ein Traum von den Freuden
Eidli's, (nun weinten sie andere Thränen) und Semida's Freuden!“
(V. 1542—49)

Die Beziehungen der Messiade zum Aufklärungsrationalismus.

Pietismus und Sentimentalismus sind Erscheinungen der Aufklärung, jener Großbewegung, durch die das 18. Jahrhundert überhaupt gekennzeichnet ist. Bei ihnen setzen sich auf einem besonderen und ausschließlichen Teilgebiet menschlicher Lebensverwirklichung in kleineren abgeschlossenen Gemeinschaftsgruppen dieselben Grundsätze durch, die sich in der übrigen Aufklärung auf weiteren und umfassenderen Lebensbereichen bei größeren das ganze Volk ergreifenden Gemeinschaften mehr allgemein und mit größerer Sicherheit und Ungebrochenheit zum Siege durchringen. Wird dort das Gefühl zum alleinigen und unbedingten Lebensorgan, so neigt man hier dazu, die Vernunft in den Mittelpunkt zu stellen, ohne daß nun die Pflege des Gefühls und des Gemütes vollkommen ausgeschaltet würde. In beiden Bewegungen will man den Menschen zur Selbständigkeit erziehen. Beide verfechten die Loslösung von übergeordneten Autoritäten. Sie kämpfen gegen Dogmatismus und kirchliche Beherrschung. In eigener Entscheidung soll der Mensch seine Angelegenheiten regeln. Das persönliche Selbst wird ihm einziger Gewißheitsgrund und richtunggebender Wegweiser. Alle Wirklichkeit muß vor dem Individuum erscheinen. Seine Zusage erst gibt ihr Berechtigung und Gültigkeit. Zwischen Rationalismus und Irrationalismus liegt da keine Kluft. „Diese sind vielmehr Gegensätze innerhalb einer und derselben Ordnung“[1]). Wie der Rationalismus sich in der Sphäre einer irdischen Natürlichkeit einrichtet, so will sich auch der Irrationalismus nur im irdischen Raum bewegen. „Das Geheimnis des Aufklärungsirrationalismus ist immer natürliches Geheimnis, ist immer rein innerweltlich. . . Vom Irrationalismus der Aufklärung zum übernatürlichen Glauben ist es ebenso weit wie von ihrem Rationalismus“[2]).

Mit dem Pietismus und seinem weltlichen Ausläufer, dem Sentimentalismus, muß auch der Aufklärungsrationalismus genannt werden. Sie sind beide gleichen Ursprungs. Zwischen ihnen hat es nie eine prinzipielle Gegnerschaft gegeben. Ihnen beiden schwebt dasselbe Ziel vor. Sie erstreben es nur auf getrennten Wegen mit

[1]) G. Müller, Aufklärungszeitalter, S. 91.
[2]) ebd. S. 91.

verschiedenen Mitteln. Bei gleichem Ziel bestehen aber dennoch unter den beiden Parteien Beziehungen und Übergänge in Fülle. „Im ganzen waren die Grenzen zwischen beiden Gruppen fließend, die mannigfachsten Mischarten gab es, auch Überläufer und Bekehrte hüben und drüben, und Menschen, die in der Jugend gefühlsfreudiger, im Alter denkkräftiger waren“[3]). Pietistisch-sentimentalistischer Irrationalismus gesellt sich sogar in friedlicher Verträglichkeit zum Rationalismus. „Ein Zeitalter des Rationalismus, in dem Sinne, daß jemals die Vernunftkultur unumstritten als alleiniger oder auch nur bedingungslos vorherrschender Faktor anerkannt worden wäre, hat es nie gegeben. Die Regierungszeit Friedrichs des Großen, die man wohl so genannt hat, ist auch die Periode der übertriebensten Sentimentalität gewesen“[4]). Spener, der Begründer des Pietismus, wurde von Männern des aufklärerischen Rationalismus wie Spalding und Teller mit anerkennendem Lob unter die ihrigen gerechnet[5]).

Der Pietismus ist in seinem späteren Verlauf sogar häufig in einen Rationalismus übergegangen. Die individuelle Erfassung der Religion und die persönliche Verbundenheit mit Christus haben Kirche und Dogmen überflüssig gemacht. Die Bibel ist zum Erziehungsbuch und Christus zum bloßen Vorbild geworden. Aus der Gleichgültigkeit gegenüber dem Glaubensgehalt der historischen Offenbarung entsteht eine zersetzende Kritik und schließlich eine völlige Negation[6]). Die Pietisten, die es zu einer begrifflichen Fassung ihrer Eigenheiten und einer klaren Erkenntnis ihres Wollens nie gebracht hatten, waren zu einer Zeit, da das Feuer ihrer Vorkämpfer erloschen war, dem Rationalismus weithin hilflos ausgeliefert, zumal dieser in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich einer besonderen Mächtigkeit erfreute. Wenn wir dazu bedenken, daß der aufklärerische Rationalismus — wenigstens in Deutschland — keine Erstarrung in kalten Verstandeskonstruktionen bedeutet, sondern sich als eine durchaus bewegliche, auf der Grundlage vernünftigen und natürlichen Verhaltens getätigte Lebensbewältigung darstellt, ist dieser Übergang nicht unverständlich.

In dieser eigentümlichen Tatsache, daß die Aufklärung in Deutschland zu einem toten Mechanismus und Materialismus nie so recht vorrücken konnte, kommt ein Beziehungsverhältnis zwischen Pietismus und Rationalismus zum Ausdruck, durch das die beiden

---

[3]) A. Köster, a. a. O. S. 147.

[4]) ebd. S. 146.

[5]) Vgl. H. Stephan, a. a. O. S. 49.

[6]) Vgl. H. Laag, Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung, S. 270—74.

Bewegungen in eine engere Verbundenheit gebracht wurden. Die heiße in echt deutschem Wesen verankerte Gemütskraft des Pietismus war in den Jahren ihrer Blüte stark genug, den zu dieser Zeit sich ausbildenden Rationalismus in Deutschland zur Mäßigung anzuhalten. „So haben wir es gerade dem Pietismus zu verdanken, daß die Aufklärung in Deutschland nicht beim völligen Atheismus landete. Dadurch, daß die deutsche Aufklärung im Pietismus wurzelte, ist sie eine religiöse Bewegung geworden und konnten Männer wie Voltaire nicht tonangebend werden“[7]). Der Pietismus hielt in einer Zeit extrem rationalistischer Tendenzen die Bedeutung des Gefühls aufrecht. Der deutsche Rationalist konnte sich dieser sympathischen Herzensinnigkeit, zu der ihm die auch bei seinem Rationalismus maßgebende Subjektivität den Weg nicht sehr schwer erscheinen lassen konnte, nicht versagen. Sein Rationalismus zeigt immerhin eine gewisse Gefühlswärme. Die Forderungen des Herzens werden auf dem vom Verstande angewiesenen Wege nicht unberücksichtigt gelassen. Diese Tatsache muß man beim deutschen Aufklärungsrationalismus immer im Auge behalten. Der Pietismus ist es, dem die deutsche Aufklärung vieles von dem schuldet, „was sie zumal vor der französischen auszeichnet. In Frankreich war die Parallelerscheinung des Jansenismus vernichtet worden; die Aufklärung fand daher nur geringen Widerhalt und verirrte sich bald in skeptischer Frivolität“[8]). Zwar wird in der Welt des Rationalismus den einzelnen geistigen Bildungen das Verstandesmäßige als die bestimmende Grundkraft aufgeprägt sein, doch wird das Gefühlsmäßige häufig genug, wenigstens als Unterkraft, mitschwingen. Je mehr aber das Gefühl und seine Forderungen mitberücksichtigt werden, desto stärker ist die Neigung des Pietismus und Sentimentalismus, nun ihrerseits die rationalistischen Gebilde in ihre Welt hinüberzunehmen und einzubauen.

Wir werden daher nicht mehr erstaunt zu sein brauchen, wenn wir bei dem pietistisch-sentimentalistischen Klopstock rationalistische Bestände vorfinden. Doch zuvor wird es zweckmäßig sein, die Welt des deutschen Aufklärungsrationalismus etwas näher zu umreißen. So werden wir dann am ehesten sehen können, inwieweit Klopstock sich an den Rationalismus angelehnt hat.

Ziel aller Bestrebungen des Rationalismus ist die Befreiung des Individuums auf der Grundlage der Vernunft. Er stellt den Menschen auf sich selbst und macht ihn kritisch gegenüber aller außer ihm liegenden Wirklichkeit. In der Barockscholastik wurzelnd tritt im Rationalismus ein neuer Gewißheitsglaube in Erscheinung. „Ihm

[7]) H. Laag, a. a. O. S. 277.
[8]) H. Stephan, a. a. O. S. 50.

verschiebt sich der Festpunkt vom überpersönlichen Gesamtgefüge der Kreatur weg ins individuelle bewußte Erleben"[9]). Der Mensch steht im Mittelpunkt der Welt. Sein Verstand entscheidet Bestand und Untergang. Die neue Wirklichkeitssicht kommt besonders im Raum der überkommenen christlichen Offenbarungswelt zur Geltung. „Wahr sind die Grundsätze der einzelnen Kirchen nicht, weil sie geschichtlich übermittelt sind, sondern nur soweit sie den inneren Gesetzen der Vernunft entsprechen. Das Denken wird damit über die Offenbarung, das Wissen über den Glauben, die Autonomie des vernunftbegabten Einzelmenschen über die dogmatische Konvention der Kirche gesetzt"[10]).

Der Mensch erkennt sich als Maß alles Wirklichen. Mit dieser Einstellung wächst seine Hochachtung vor allem, was Mensch heißt. Im Absolutheitsanspruch finden sich die Menschen zu einmütiger Brüderlichkeit. Vom Standpunkt unbedingter Menschlichkeit aus lernt man die Ansicht des Mitmenschen dulden und die individuelle Sonderart achten. Man enthält sich einer Bekämpfung der Meinung des Nächsten, soweit dieser mit seinen Erkenntnissen bei sich bleibt und sie nicht verabsolutieren und aufdrängen will. Über die Konfessionen hinweg reicht man sich die Hände und ehrt so die Hoheit menschlicher Würde. Der Rationalismus ist das Zeitalter des Kosmopolitismus und der Toleranz.

In der Überzeugung von der Herrlichkeit und Absolutheit menschlicher Existenz wird die Welt als die beste empfunden, die überhaupt hat geschaffen werden können. Man bejaht die Welt und vertritt einen freudigen Optimismus. In Zufriedenheit und Heiterkeit richten sich die Menschen im Diesseits ein und suchen von der ererbten Jenseitsgebundenheit unter allen Umständen loszukommen. „Die Aufgabe der Ethik war nun nicht mehr die Aufstellung von Lehren für das himmlische Leben, sondern von Regeln für das irdische Dasein. Das Ideal des Weltmannes gilt höher als das des jenseitsbereiten Christen"[11]). Man verachtet nun nicht mehr die weltlichen Güter. Jetzt lernt man die Welt genießen. Zur Frage des Sittlichen gewinnt man eine ganz neue Einstellung. „Von der Orthodoxie übernahm man die Vorstellung von dem Glück als dem Ziel alles menschlichen Lebens und Strebens: die Ethik der Aufklärung ist eine eudämonistische . . . Aber dieses Glück hieß nun nicht mehr Seligkeit im Sinne des Genießens rein geistiger Freuden in der Verneinung der irdischen Welt, also im Jenseits, sondern Besitzergreifung aller Güter dieser Welt während des Lebens"[12]).

[9]) G. Müller, a. a. O. S. 84.
[10]) E. Ermatinger, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 474.
[11]) ebd.
[12]) ebd., Dtsch. Kultur im Zeitalter der Aufklärung, S. 9.

Beglückt von den Freuden der Welt fühlt sich der Rationalist zur Religion und zum Glauben an einen Gott, der diese prächtige Welt geschaffen hat, mächtig hingezogen. Nicht der Verdruß, sondern die Freude am Diesseits bringt den Menschen auf diesen Weg. Religion und Christentum werden der neuen Weltergebenheit angeglichen.

Die vollkommene Welt setzt ein vollkommenes Wesen voraus, durch das sie erschaffen worden ist. Dieses Wesen, das der Rationalist Gott nennt, hat in liebevoller Vorsehung die Welt zum Nutzen und zur Freude der Menschen gegründet und sie in Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit eingerichtet. Dankbar preist man den gütigen Gott. Theodicee ist eine der Hauptbemühungen der deutschen Aufklärungsmenschen.

Indem Gott die Welt zum Nutzen der Menschen bestimmte, hat er das Glückseligkeitsverlangen der Menschen grundgelegt. Glückseligkeit besteht in Wohlsein, Munterkeit, Ruhe und Frieden des Gemüts. Sie ist der Grundtrieb des Menschen. In der Religion wird sie gesteigert und kommt sie zur Vollendung[13]).

Der Autonomieglaube des deutschen Rationalisten drängt zu der Annahme eines unaufhörlichen Fortlebens menschlicher Geistesgröße. „Der Menschenseele wird von der Aufklärung eine hohe Stellung zuerkannt. Sie ist frei und eine unzerstörbare Substanz, folglich unsterblich“[14]). Den Ewigkeitsglauben des Christentums greift der Rationalist als willkommene Bestätigung auf.

Im Zusammenwirken von rationalistischem Gottes- und Autonomieglauben bildet sich der neue Tugendbegriff. Tugendhaft muß der Mensch sein, wenn er seiner menschlichen Würde gerecht werden will. Tugend garantiert ihm Glückseligkeit und Ewigkeit. Die Religion, deren Bedeutung ja überhaupt in ihrem praktischen Nutzen liegt, will ihm auf diesem Tugendwege Helferin und Leiterin sein. Tugend ist „die durch die Vernunft bestimmte regelnde Kraft im seelischen Leben des Einzelnen“[15]). Sie betrifft eine zweckmäßige Lebensbewältigung, die sich zur Freude und zum Vorteil des Menschen auswirkt. Tugend ist Höchstwert. Wer Tugend hat, ist im Zustande der Vollkommenheit. Die Tugend „verehrte man an anderen unter Tränen der Bewunderung und gelobte man sich selbst in erhabener Stunde“[16]).

---

[13]) Vgl. H. Hoffmann, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, S. 241 f.

[14]) ebd. S. 238.

[15]) E. Ermatinger, Dtsch. Kultur i. Zeitalter d. Aufklärung, S. 47.

[16]) K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 164.

So zeigt sich zwar, daß auch der deutsche Rationalismus in seiner Aneignung von Religion und Christentum über die Grundartikel einer internationalen Aufklärung, die sich in der Dreiheit von Gott, Tugend und Unsterblichkeit ausdrücken, nicht hinausgekommen ist. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die Bemühungen des deutschen Rationalismus von einer innigen Gefühlswärme begleitet sind. Man sagt nicht zuviel, wenn man ihm sogar einen antiintellektualistischen Zug zuspricht. Die Forderungen der Seele sind die treibenden Kräfte. Sie sind es besonders in einem späteren Bereich des deutschen Rationalismus, im Zeitalter der aufklärerischen Neologie: „Was zu brauchen sei in Jugenderziehung und Lebensnot, was zu moralischer Lebensgestaltung führe, was im religiösen Empfinden des Gegenwartsmenschen Widerhall finde — das sind die Zeitfragen geworden“[17]).

Wenn sich der deutsche Rationalismus, wie wir gesehen haben, weithin als religiöse Bewegung darstellt, so ist gerade dieser sympathische Zug, durch den er sich vom englischen und französischen Rationalismus abhebt, nicht zuletzt auf den Einfluß des in der deutschen Innerlichkeit begründeten Pietismus zurückzuführen. Dieses Verhältnis der Abhängigkeit ist den Zeitgenossen bewußt gewesen. So kommt es in einem Brief J. G. Fichtes vom 22. Juni 1793 an Klopstock, dessen Nichte der Philosoph seine Braut nannte, zu überzeugendem Ausdruck: „Dem Einzigen, der im frühsten Knabenalter meinem Auge die erste Thräne der Rührung entlockte, — der zuerst den Sinn für's Erhabne, die einige Triebfeder meiner sittlichen Güte, in mir weckte, würde ich meinen Dank auf ein Leben aufgespart haben, in welchem die Entfernung der irdischen Schlacken dem Dankenden nichts zu denken übrig läßt als den Dank, wenn ich nicht jetzt auf eine vielleicht nicht ganz ungültige Art bei diesem Einzigen eingeführt würde“[18]). Die Vorstellungen von der göttlichen Seele, ihrer erhabenen Größe, ihrem Ewigkeitswert und ihrer Unsterblichkeit sind nur möglich gewesen, weil der Pietismus die deutsche Seele so in den Vordergrund gestellt hatte, daß auch ein Rationalismus sich ihrer gebietenden Macht nicht entziehen konnte. Irrationales mußte in den deutschen Rationalismus miteingehen. Er konnte nicht umhin, auf der Grundlage der Verstandeskultur doch auch an das Gefühl — allerdings immer im Rahmen des Vernunftsbereichs — einige Zugeständnisse zu machen.

In dieser Hinsicht ist es vor allem Leibniz gewesen, der dem Rationalismus die Verpflichtung zur Pflege des Gefühlsmäßigen mit auf den Weg gab. „Er — wie auch die Leibniz-Wolffsche Schule

---

[17]) K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 151.
[18]) J. M. Lappenberg, a. a. O. S. 356.

— führte einen scharfen Kampf gegen die Freigeisterei, versuchte die mathematisch-mechanistische Naturauffassung des Descartes und Hobbes durch eine organisch-spiritualistische zu ersetzen“[19]). Leibniz denkt sich das All beseelt von geistigen Wesen, den sog. Monaden. Diese sind mit Streben und Wahrnehmung begabt. Stufenmäßig gegliedert lassen sie die Welt als eine Entwicklung aus dumpfem Triebleben zu höchster Vernunftklarheit erscheinen[20]).

Mit dem Rationalismus, der auch dem Irrationalen ein Plätzchen in seinem Weltbau ließ, ist Klopstock stets vertraut gewesen. Das Gefühlsmäßige der fremden Anschauungen gab ihm Veranlassung zu einer näheren Beschäftigung mit ihnen. Hatte er sich einmal in der neuen Welt umgesehen, eignete er sich aus ihr auch Bestände an, die von einer Berücksichtigung des Gefühls weit entfernt sind. So kann es nicht mehr überraschend sein, wenn ihn in den Leipziger Studienjahren „die Lectüre . . . der Theodicee von Leibniz vierzehn Tage lang nicht aus seiner Wohnung kommen ließ“[21]). Zu den verschiedensten Rationalisten hat Klopstock daher auch von seiner Jugend an die regsten Beziehungen unterhalten. Von seinem freundschaftlichen Verhältnis zu Jerusalem und Sack ist schon die Rede gewesen. Man ist geneigt, von dem Standpunkt des ‚Messias‘ aus solche Beziehungen für unmöglich zu halten. Soweit es jedoch der Stoff des messianischen Offenbarungsgeschehens überhaupt zuließ, kommt auch in ihm, wie sich uns bald näher zeigen wird, die rationalistische Welt zu deutlichem Ausdruck. Klopstocks Freunde haben jedenfalls den ‚Messias‘ als ein Produkt ihrer Sinnesart aufgefaßt. Von einem Zusammentreffen Klopstocks mit Sack zu Magdeburg im Sommer 1750 heißt es, daß Sack, der Oberhofprediger Friedrichs des Großen, „vor dem jungen geistlichen Dichter das Herz bedeutsam und weit öffnete. Berlin sei der eigentliche Ort für ihn . . . Zwei Jahre wolle er Klopstock ohne Amt in Berlin unterbringen . . .“[22]). Daß Klopstock einerseits dem Rationalismus nicht fremd und ablehnend gegenüberstand, und daß andererseits der Rationalismus in ihm keinen zurückgebliebenen Illusionisten sah, beweist auch das Freundschaftsverhältnis mit Lessing[23]) und mit J. G. Alberti, der später durch seine Fehde mit dem orthodoxen Hauptpastor Goeze in ganz Deutschland bekannt werden sollte[24]).

War Klopstock schon in der Jugend einem irgendwie auch gefühlsmäßig orientierten Rationalismus nicht abgeneigt, so mußte

[19]) M. Stöckmann, a. a. O. S. 23.
[20]) Vgl. E. Ermatinger, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 475.
[21]) F. Muncker, a. a. O. S. 53.
[22]) F. Lienhard, Klopstock und Rousseau, S. 57.
[23]) Vgl. F. Muncker, a. a. O. S. 371—72.
[24]) Vgl. ebd. S. 293.

er sich vollends im Alter, das sich überhaupt schon mehr und mehr des übertriebenen Gefühls entledigt und einer größeren Verstandesbetätigung hingibt, erst recht von ihm angesprochen fühlen. Schon R. Hamel kommt in seinen „Klopstock-Studien" in der Beurteilung der Weltanschauung, die der alte Klopstock in seinem ‚Messias' bekundet, zu folgendem Ergebnis: Klopstock war „zuletzt auf den Glauben als solchen, auf die Religiosität bedacht . . . Klopstock läßt in seinem Alter leise von der positiven Religion und vom Dogma ab"[25]).

Bei aller Annäherung an den Rationalismus hat Klopstock doch nie mit den Freigeistern sympathisiert. Die Rationalisten, die nur auf ihren Verstand bauen und von Gott nichts wissen wollen, sind ihm verhaßt. Rationalisten vom Schlage eines Voltaire hat er sein Leben lang als seine persönlichen Feinde angesehen. Wie er über sie denkt, hat er in seinem ‚Messias' mehrmals mit unmißverständlicher Deutlichkeit gezeigt. Klopstock nennt die Gottesleugner „Pöbel" (2., 134). Im Atheisten sieht er den Teufel, mit dem er ihn auch auf eine Stufe stellt. Die ganze Erbärmlichkeit und Feigheit Satans glaubt Klopstock nicht besser als durch das Benehmen von Gottesleugnern verdeutlichen zu können. Auch die Gottesleugner können nach Klopstocks Meinung an der Existenz eines Gottes, der allen Menschen zumindest in den Naturereignissen sich unzweideutig zu erkennen gibt, nicht vorbei; sie sind jedoch in ihrer elenden Überheblichkeit nicht ehrlich genug, ihn anzuerkennen (vgl. 2., 133—36). In der Höllenbeschreibung findet Klopstock Gottesleugner „bey dem untersten Pöbel". Sie sind „ein niedriges Volk", das selbst Satan, der „mitten in seiner Verfinstrung doch noch fühlt, daß der Ewige sey," nur „mit Hohn" ansehen kann (2., 416—23). In Kaiphas stellt Klopstock den Typ des atheistischen Rationalisten in all seiner Verworfenheit und Ruchlosigkeit an den Pranger (vgl. 4., 1 ff.).

Wenn Klopstock dem Rationalismus Einlaß in seine Welt gewährt, so will er doch die Erhaltung seines Gottesglaubens und seiner Gottbegeisterung immer noch gewahrt wissen. Nur unter Beachtung dieses Irrationalismus macht er sich rationalistische Glaubenssätze zu eigen.

In den Versen 224—37 des 16. Gesanges, die sich erstmalig in der Messiasausgabe vom Jahre 1780 finden, also erst nach Fertigstellung des Epos später noch neu hinzugedichtet worden sind, können wir von einem Bekenntnis Klopstocks zum Rationalismus sprechen. Die Beziehungen zu dem Lessingschen Verstandesglauben, wie er in den berühmten Ausführungen von „Eine Duplik I." vom

[25]) R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. Heft, S. 140.

Jahre 1778 zu einprägsamem Ausdruck kommt, sind unverkennbar[26]). Bei Lessing heißt es: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz — Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!' ich fiele mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!'"[27]). Man wird nun nicht mit R. Hamel die Lessingschen Anschauungen in allem bei Klopstock wiederfinden können. Doch wenn wir bei ihm von der „Wollust des Grübelns und Wissens" (V. 234) lesen, können wir nicht umhin, von einer übernahme der Lessingschen Verstandesbesessenheit zu reden. Bei dem Ausspruch vollends: „stets in neuer Irre des Ausgangs Faden zu finden, schon das ist Fülle der Seligkeit!" (V. 236—37) verspüren wir in Klopstock Lessings Geist. In der Betonung der beglückenden Wonne des Forschens an sich, wobei es nichts ausmacht, wenn der Verstand stets ohne abschließende Ergebnisse bleibt, vertritt Klopstock den Lessingschen Optimismus des aufklärerischen Ratioglaubens.

Rationalistischen Optimismus nimmt Klopstock nicht nur für sich in Anspruch, er legt ihn auch in freilich religiöserer Gestalt einem Getreuen des Herrn bei. Der Zebedäide Jakobus, des Heilands Apostel, ist selbstbewußt und selbstsicher. „Auf seinem Gesichte glüht die edle Begierde nach Ruhm" (3., 213—14). Das ist ein Bekenntnis zur Herrlichkeit und Größe des Menschen, wenn sie sich auch noch in der Betätigung und Sorge um religiöse Dinge zum Ausdruck bringen. Jakobus will beim letzten Gericht die ewige Seligkeit nicht als ein gnädiges Geschenk bekommen. Er will die Gewißheit haben, die himmlische Herrlichkeit sich verdient zu haben und ihrer vor allen Menschen würdig zu sein:

„Vor jener Versammlung
Aller Menschen, im großen Gericht der erwachenden Todten,
Durch die Entscheidung des ewigen Ersten, und seines Gesalbten,
Würdig noch der Ehre zu seyn! das ist sein Bestreben.
Weniger Ehre wär Schmach für diese himmlische Seele!"
(V. 223—27)

---

[26]) Vgl. hierzu auch: R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. H., S. 58—62.
[27]) Vgl. Lessings Werke, „Dtsch. Nat.-Litt.", 69. Bd., S. 20.

Bei der Verklärung Jesu auf Tabor

„eilte Jakobus,
Wie in das Allerheiligste Gottes der oberste Priester,
Aron, zu Gott, und dem Gnadenstuhl', und der Lade des Bundes,
Also eilte Jakobus, erfüllt von der Ehre des Anschauns,
Deß er gewürdiget ward, der hohen Erscheinung entgegen."
(V. 235—39)

Von ihm sagt Seraph Adona:

„Ihm ist es bestimmet,
Bald zu gehn in Triumph auf der Zukunft weiteren Schauplatz,
Und des ewigen Geistes Begierd' unendlich zu stillen."
(V. 241—43)

Hier ist Luther, der von der absoluten Verderbtheit der Menschennatur überzeugt war und ihr daher jeden Verdienstcharakter abstritt, im Glauben an die Mittelpunktsstellung des Menschen und im aufklärerischen Tat- und Erkenntnisstreben überwunden.

Mit der Beachtung menschlicher Eigenkraft und Größe steht im engsten Zusammenhang das rationalistische Prinzip der Humanität. Es kann bei Klopstock nicht fehlen, zumal wenn man bedenkt, daß der Pietismus überhaupt schon mit dem Humanitätsideal enge Berührungspunkte aufweist. „Das Ideal der Humanität, das später eines der wesentlichsten Gesetze der Hochklassik werden sollte, findet in Klopstock bereits einen warmen Anhänger und begeisterten Verfechter"[28]). In christlichem Kleide tritt diese Humanität bei dem Apostel Philippus auf.

„Treues Bestreben,
Alle, die Gott zum Bilde sich schuf, wie Brüder, zu lieben,
Ist der geliebtere Trieb in seinem göttlichen Herzen."
(3., 205—07)

Klopstocks Menschenfreundlichkeit erstrebt in besonderer Weise die Rettung der Heiden. „Das Dogma von der Verdammung der Heiden ist eines der ersten gewesen, gegen das sich das Empfinden der Zeit sträubte"[29]). Die Seelen gerechter Heiden werden von einem Cherub zum Kreuz auf Golgatha geführt (vgl. 9., 328 ff.). Sie werden verklärt und gewürdigt, den Heiland zu schauen. Denn „sie waren das kleinere Leben, ihrem Herzen getreu, und rein, wie ein Sterblicher rein ist, durchgewandelt" (9., 335—37). Augustins Anschauungen, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien, haben hier eine menschenfreundliche Abwandlung erfahren. — Dem

[28]) W. Lich, Klopstocks Dichterbegriff, S. 48.

[29]) Art.: Aufklärung, Hdwbch.: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., 1. Bd., S. 644.

auferstandenen Heiland werden auf Tabor unter den seit seiner Auferstehung gestorbenen Menschen auch viele Heiden zur gerichtlichen Entscheidung vorgeführt (vgl. 16., 239—60; 142—203; 549—71). Unbegrenzt ist die Milde und Güte, womit der Heiland die Seelen der Heiden trotz ihrer Fehler und Schwächen begnadigt. „Die Himmlischen alle schauerten, zweifelten. Aber der Richter lächelte Gnade" (16., 258—59).

Neben den Heiden werden auch die in ihrem Leben gehetzten und verfolgten Ketzer im Jenseits vom Heiland mit großer Liebe aufgenommen (vgl. 18., 58 ff.). „Schauer ergriff die Engel, und alle Seelen der Frommen Schauer, als . . . der Richter . . . mit Blicken der Liebe auf die getödteten sah, mit Blicken, welche nicht Psalme, nicht der Jubel Gebet ganz auszusprechen vermögen" (V. 70—73). Es

„kamen
Aus der Schaar der getödteten hundert in weißem Gewande,
Hundert Jünglinge, jeder ein Frühling in Eden geboren,
Jeder ein Morgen der Auferstehung. Ihr freudiger Flug klang,
Da sie kamen, melodisch einher. Wie süß war ihr Anblick,
Da sie kamen, die Brüder Abels! Sie legten die Kronen
Nieder am Thron', und sangen." (V. 207—13)

In der Rettung der Ketzer berührt sich Klopstock mit dem von uns bereits erwähnten Gottfr. Arnold und seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie", in der zum erstenmal die Ketzer als die besten Christen hingestellt worden waren.

Sokrates, dem der deutsche Rationalismus seine besondere Aufmerksamkeit und Verehrung widmete, hat im ‚Messias' um nichts weniger das Glück ewiger Seligkeit gefunden. Sein „aufrichtiges Herz erlangte Vergebung" (7., 422).

Auch die herzliche Behandlung der Portia, der Gattin des Pilatus, bei der die Mutter Jesu in ihrer Not Trost sucht und findet, zeugt von einer Liebe, die alle Menschen, gleich welcher Weltanschauung sie angehören, mit brüderlicher Anerkennung umfaßt (vgl. 7., 301 ff.).

Klopstock singt nicht wie Milton von der Sünde, dem Fluch, der Schuld und der Verworfenheit des menschlichen Geschlechts. „Wo der Dichter des Barock das Klägliche und Sündliche des Menschseins betonte, seine Erbschuld und den Zorn Gottes, da feiert Klopstock, echt aufklärerisch, die Erlösung des Menschen aus dem Bann der Sünde"[30]). Im ‚Messias' wird das Menschengeschlecht auf eine erhöhte Stufe gestellt. In dieser Erhöhung werden sich die

[30]) E. Ermatinger, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 488.

Menschen einer gemeinsamen Würde und Größe bewußt. Man hält es hier für schmählich, seine eigene Konfession als alleinseligmachend hinzustellen und andere Konfessionen zu bekämpfen. Wie Leibniz bemüht sich auch Klopstock einen konfessionellen Standpunkt möglichst zu unterdrücken. Dogmatisches wird fortgelassen. In einer alle in gleicher Weise erfassenden Herzensreligion sollen die Schranken, die zwischen den einzelnen Konfessionen bestehen, beseitigt werden. Der ‚Messias' ist weder evangelisch noch katholisch. Daß Klopstock nicht nur selbst sich um eine Gemeinschaftsreligiosität bemühte, sondern daß darüber hinaus nun auch tatsächlich die Katholiken sich ebenso wie die Lutherischen vom ‚Messias' angesprochen fühlten, dafür mag uns ein Brief Klopstocks vom 6. Januar 1767 an den Wiener Jesuitenpater Denis, dem er in herzlicher Freundschaft zugetan war[31]), einen überzeugenden Beweis liefern: „. . . Sie würden mich verkennen . . ., wenn Sie glaubten, daß ich Ihnen dieß nur erzählte, um Ihnen etwas zu sagen, das ein Protestant von mir mit weniger Vergnügen hören würde. Der Probst zu Fährli zwischen Zürch und Baden hatte mich zu sich eingeladen. Ich reiste hin, ob ich gleich nicht wußte, daß er mir so viel Vergnügen machen würde, als er wirklich that. Ich habe fast niemals wieder eine so vortreffliche Musik gehört, als er mir durch sechzehn Nonnen aufführen ließ. Er hatte mich bitten lassen, Fragmente aus dem Messias mitzubringen; aber ich wußte nicht, daß auch die Nonnen meine Zuhörerinnen sein sollten. Unterdeß war ich ihnen viel mehr Dank schuldig geworden, als der war, der so sehr mit meinem eignen Vergnügen verbunden war. Sie standen dicht um mich herum. Ich las, und ich sahe nicht wenig Thränen. Ich las fast den ganzen fünften Gesang. Sie verstünden alles, alles, sagten sie; vorher hätten sie nicht alles verstanden. über die Musik und über das Lesen war es so spät geworden, daß es nicht mehr Zeit zur Abendbetstunde war. Der Probst sagte mir beym Abschiede, daß sich dieß noch niemals in seinem Kloster zugetragen hätte"[32]).

Man wird vielleicht sagen, daß es mit dieser Religiosität Klopstocks nicht zu vereinbaren sei, wenn der Dichter im 18. Gesang des ‚Messias' bei der Vision Adams vom Weltgericht die Inquisitoren der katholischen Kirche in die Hölle versetze (V. 58 ff.). Und zudem soll Klopstock gerade in seinen Altersjahren, in die er doch bereits vorgerückt war, als er den 18. Gesang der Öffentlichkeit übergab, besonders aufklärungsrationalistisch und damit tolerant gewesen sein! Hatte Klopstock, wie wir im IV. Kapitel dieser Unter-

---

[31]) Vgl. hierzu auch Klopstocks Brief an Denis v. 22. 11. 1766; J. M. Lappenberg, a. a. O. S. 157.

[32]) J. M. Lappenberg, a. a. O. S. 161 f.

suchung sahen, eine im Sinne orthodoxer Angriffslust bereits gedichtete Anspielung auf die spanische Inquisition in der Ausgabe von 1751 noch fallen lassen müssen, um die Katholiken nicht abzustoßen, so glaubte Klopstock später das vernichtende Urteil über die katholischen Inquisitoren des 18. Gesanges, das, wie überhaupt die Episode des Weltgerichts, mit jener Stelle des 4. Gesanges nachweislich schon in jungen Jahren gedichtet worden ist, getrost beibehalten zu können, da sich die Katholiken durch eine solche Darstellung nun nicht mehr angegriffen und verletzt fühlen könnten.

Daß diese Deutung sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, wird uns durch Klopstocks eigene Stellungnahme anläßlich der Einfügung einer Gerichtsszene, die auch den Stempel der Intoleranz an sich zu tragen scheint, in der letzten Ausgabe von 1799 nahegelegt (vgl. 18., 655—706). Klopstock hatte, als er in frühen Jahren das Weltgericht verfaßte und zu dieser Zeit der Orthodoxie einiges Entgegenkommen zeigen zu müssen meinte, die Katholiken verächtlich gemacht und die Begründer der Marienverehrung als „Göttererfinder" (V. 657) mit der Höllenstrafe bedacht. (Diese Stelle wurde nach Klopstocks eigenen Angaben im Jahre 1753 gedichtet.) Maria selbst klagt die Katholiken am Richterstuhl Gottes wegen des Götzendienstes an, den sie mit ihrer Person vorgenommen hätten (V. 680 bis 706).

„Trockne nun, heilige Zähre, die selbst in der ewigen Ruhe
Oft mein Auge vergoß, wenn mich die Christen verkannten,
Und, wie dem Sohne, mir dienten, verstumme nun, Thräne des Mitleids!
Denn die Erd' ist zerrüttet, und in den Trümmern der Erde
Liegen sie alle verstäubt die beglänzten Altäre, von denen
Mir Anbetungen schollen, so viel Verleugnungen Gottes,
Nicht vernommen von mir: er aber hat sie vernommen,
Der nun diesen furchtbaren Tag, nun Seelen vom ersten
Aller Geister, Erschaffne vom Unerschaffenen sondert!"

(V. 683—91)

Diese Stelle von der Verdammung der Katholiken schien dem Dichter noch zu verletzend, als daß er sie in den Ausgaben von 1773 und 1780, zu einer Zeit, da er die konfessionslose Gemeinschaftsreligiosität für eine bloß religiös-ästhetisch ausgerichtete Aufnahme dieser nach dem konfessionellen Standpunkt überaus aufreizenden Dichtung noch nicht weit genug fortgeschritten glaubte, schon ohne Schaden hätte bringen können. Erst im Jahre 1799 nahm Klopstock diese Stelle, die er zusammen mit der oben angeführten Verurteilung der Inquisitoren sicherlich in seinen Altersjahren nie gedichtet haben würde und die er nur wegen ihrer schönen Verse festhielt, in den ‚Messias' mit folgender Anmerkung auf: „Diese

Stelle wurde 1753 gemacht, aber aus der Ursache weggelassen, weil der Verfasser befürchtete, sie würde, selbst bey den besten unter seinen katholischen Lesern, den moralischen Wirkungen hinderlich seyn, welche sein Gedicht haben könnte. Er glaubt nicht, daß dieses noch jetzo zu befürchten sey“[33]). So sind denn diese scheinbar intoleranten Darstellungen kein Zeugnis für einen angriffsfreudigen Konfessionseifer, sondern sie beweisen erst recht, daß Klopstock „sich wirklich über das Dogma, und zwar im ästhetisch-moralischen Sinne, also im Lessing-Schillerschen, immer mehr gegen das Ende seines Lebens erhoben hat“[34]).

In dieser Religiosität gewinnt der Mensch eine ganz neue Haltung zur Welt. Die Natur erfährt eine ungeahnte Achtung und Verehrung. Bei Luther wird „den weltlichen Ordnungen und Werten keine innere Göttlichkeit zugesprochen, ihr Selbstzweck wird geleugnet“[35]). Bei Klopstock dagegen verliert die Welt immer mehr und mehr das negative Vorzeichen. Schon H. Stephan hat diese Weltfreudigkeit herausgestellt, wenn er sagt: „Die sichtbare Natur, das ganze Weltall wird ihm eine unmittelbare Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, die ihn selbst zu einem höheren Leben entzündet. Er leitet damit typisch vom Pietismus zu der pantheisierenden Frömmigkeit über, die den deutschen Idealismus erfüllt“[36]). Die Welt ist erlöst. Sie braucht nicht mehr unter ihrem Fluche qualvoll zu seufzen. Sie jubelt und ruft den Menschen zum Frohmut und zur Heiterkeit auf. Schon in der Freude über die bevorstehende Erlösung „lagen ringsum die Hügel in lieblicher Abenddämmerung, gleich als blühten sie wieder, nach Edens Bilde geschaffen“ (1., 80 f.). Die Natur ist beseelt und vom göttlichen Hauche durchdrungen. In ihr findet der Mensch den Geist Gottes und sein eigenes Selbst. In den Sphärenklängen des Alls hört er die Stimme des Allmächtigen, in ihrer Musik vernimmt er die Stimmung seines eigenen Herzens. Der wahrhaft Fromme „sucht und findet Gott, seinen Schöpfer, in Allem“. „Entzückung und sanfter Schauer befällt ihn“, wenn er „in frühem erfrischenden Walde die Sonne, hinter duftenden Bäumen in ihrer Schöne die Sonne aufgehn sieht“ (11., 292—95).

Nach der Anschauung des Aufklärungsrationalismus besteht der Zweck der Welt in der Beglückung des Menschengeschlechtes. Daher sieht man in der Welt besonders ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit. Gott hat sie als die beste der möglichen erschaffen. Auch

---

[33]) Vgl. auch hierzu R. Hamel, Klopstock-Studien, 2. H., S. 63 f.

[34]) ebd. S. 64.

[35]) P. Wernle, Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen v. E. Troeltsch, S. 31.

[36]) H. Stephan, a. a. O. S. 53.

Klopstocks Naturempfindung hat diese teleologische Ausrichtung (vgl. 1., 622—37).

Die Weltverklärung Klopstocks steht in engster Beziehung zu dem Optimismus der von Klopstock fleißig erarbeiteten Leibnizschen Theodicee. Mit Leibniz hat unter Dichter überhaupt enge Berührungen. Wie in der Erhöhung des Menschen und seines Aufenthaltsraumes, der Welt, ist er auch in der Auffassung der Seele von dem Geiste Leibniz' erfüllt. In der Anschauung von den Abstufungen seelischer Daseinsweisen steht Klopstock auf einer Linie mit der Leibnizschen Monadologie. In dem Briefe Klopstocks an C. F. Cramer vom 11. Januar 1791 zeigt sich, daß der Dichter ganz genau mit der Terminologie des Philosophen vertraut war. Er ist bemüht, seinem Freunde zu zeigen, daß er sich in der Darstellung der jeweiligen Seelenstadien im ‚Messias' mit Leibniz' Vorstellungen einig weiß. So heißt es in dem Brief: „Die Seelen bekommen nach dem Tode einen ätherischen Leib. Leibniz nennt ihn vehiculum animae aethereum"[37]).

Leibniz war es, „der bei aller Anerkennung ihres Eingefügtseins in einen großen Zusammenhang die hohe Stellung der Menschenseele im Reiche der Monaden mit Energie verfocht"[38]). Klopstock scheint in der Einschätzung der Seelenbedeutung von dem Leibnizschen Einsatz für die unantastbare Größe der Seele inspiriert worden zu sein. Der Seele des Apostels Johannes, die nur der Repräsentant der Seele überhaupt ist, singen bei ihrer Erschaffung himmlische Jünglinge einen herrlichen Lobgesang:

„Sey uns zu deiner Schöpfung gegrüßt, unsterbliche Freundin,
Heilige Tochter des göttlichen Hauchs, komm, sey uns gesegnet!
Du bist schön und zärtlich, wie Salem; wie Raphael, himmlisch
Und erhaben. Dir werden aus deiner heiteren Fülle,
Wie aus der Morgenröthe der Thau, die Gedanken geboren,
Und dein menschliches Herz, dein Herz voll Innigkeit fließet
Über von süßem Gefühl, so wie der Unsterblichen Auge
Voller Entzückungen weint, wenn es frömmere Thaten erblicket.
Tochter des göttlichen Hauchs, vertraulichste Schwester der Seele,
Die einst Adam in ihrer unschuldigen Jugend beseelte,
Komm, wir führen dich jetzt zu deinem Genossen, dem Leibe,
Den die Natur schön bildet, damit sein Lächeln, o Seele,
Schatten deiner Himmelsgestalt im Antlitze zeige."

(3., 494—506)

Je mehr der Mensch von der Größe seines Ich überzeugt ist, desto stärker wird sich ein Glaube an die Fähigkeit eines Verdienens

[37]) J. M. Lappenberg, a. a. O. S. 337.
[38]) H. Hoffmann, a. a. O. S. 248.

aus eigenen Kräften bei ihm durchsetzen. Dieser Glaube, der im engsten Zusammenhang steht mit der Verherrlichung menschlicher Tugendhaftigkeit, findet sich im Aufklärungsrationalismus, findet sich auch bei Klopstock. In dem Erweis der Tugend als des vernünftigen Strebens nach leidenschaftsloser und ausgeglichener Lebensführung sieht der rationalistische Verdienstglaube die Unterlagen der Glückseligkeits- und Ewigkeitsbelohnung. Diese Tugend ist auch für Klopstock der Beweis menschlicher Vollkommenheit und das Unterpfand jenseitiger Beglückung. Nur ist sie bei ihm seiner ganzen Stellung entsprechend in eine größere religiöse Innigkeit getaucht.

Mit seinem ‚Messias' will Klopstock die Menschen zur Tugend anspornen und begeistern. In einem Brief Klopstocks an Gräter vom 20. Juli 1799 heißt es: „Geben Sie mir Nachricht von moralischen Einflüssen, die nach Ihrer Bemerkung meine Schriften, besonders der Messias gehabt haben. Dieß ist mir vor allem anderen Beifall wichtig. Nur Sprößlinge von dieser Palme sind mir mehr werth, als andere auch große Palmenzweige"[39]). Schon im Jahre 1750 hat Klopstock den moralischen Standpunkt des ‚Messias' betont. Bei seiner Entzweiung mit Bodmer schreibt unser Dichter im Dezember 1750 an den Schweizer einen längeren Brief, in dem er ihn nachdrücklichst auf die Erziehung zur Tugend als die vornehmste Aufgabe des ‚Messias' hinweist: „Allein da es nichts Geringeres betrifft, als den Eindruck, den der Messias in moralischen Absichten, welches seine vornehmsten sind, betrachtet, auf die Gemüther vieler Menschen nach den Begriffen, die sie von dem Verfasser haben, machen oder nicht machen kann, so sehen Sie leicht, da Sie mir ehemals selbst so viele moralische Aussichten des Messias gezeigt haben, daß ich endlich reden, und Sie an sich selbst und an den furchtbaren Zeugen in uns, den wir Gewissen nennen, erinnern muß . . . Allein haben Sie es auch überdacht, wie sehr die Ehre der Freundschaft und der moralische Nutzen des Messias darunter leidet? . . . sofern Ihr Verfahren nur meine Person angeht, will ich ganz und gar nachgeben; sofern es aber den Messias angeht, kann ich nicht nachgeben"[40]).

Tugend ist bei Klopstock der Inbegriff von Zufriedenheit und Heiterkeit des Gemüts. Sie wohnt in „friedsamen Lauben" (2., 27). Der Bereich der Tugend deckt sich weithin mit Begriffen wie Schönheit und Liebe (vgl. 4., 857—58). Tugend steht mit Edelmut und Redlichkeit auf einer Stufe (vgl. 3., 262; 272). Nach der Tugend streben nicht nur die Menschen dieser Erde, sondern auch die Bewoh-

---

[39]) J. M. Lappenberg, a. a. O. S. 407.

[40]) ebd. S. 61 f.; 72—74.

ner anderer glücklicherer Gestirne, auf denen es keinen Sündenfall gegeben hat (vgl. 5., 153—72). Wer den Tugendweg geht, bekommt den Himmel zur Belohnung (vgl. 4., 562). Wer sich wider die „fromme Tugend" vergeht, kann sich keiner schwereren Sünde schuldig machen (vgl. 5., 303—07). „Tugend, geboren noch aus brechendem Herzen," erhebt den sterbenden Weisen „auf erhabnere Stufen seiner Vollendung" (6., 4—6). Die Religion will dem Menschen in seinem Tugendstreben behilflich sein. Von ihr läßt Klopstock den Nikodemus, als er den Messias vor der Versammlung des Hohenpriesters verteidigt und lobpreist, mit begeisterten Worten sprechen:

„Religion der Gottheit! du heilige Menschenfreudin!
Tochter Gottes, der Tugend erhabenste Lehrerin, Ruhe,
Bester Segen des Himmels, wie Gott dein Stifter, unsterblich!
Schön, wie der Seligen Einer! und süß, wie das ewige Leben!
Schöpferin hoher Gedanken! der Frömmigkeit seligster Urquell!"
(4., 450—54)

Von hier aus fällt dem religiösen Dichter eine besondere Aufgabe zu. Über ihn sagt Klopstock in seiner Abhandlung: „Von der heiligen Poesie": „Der Poet . . . muß uns über unsere kurzsichtige Art zu denken erheben . . . und muß uns mächtig daran erinnern, daß wir unsterblich sind und schon in diesem Leben viel glückseliger sein könnten."

Im Tugendbegriff berührt sich Klopstock mit der Anschauung der bekannten Moralischen Wochenschriften, von denen sogar eine, nämlich der „Nordische Aufseher", unseren Dichter auch als den Verfasser vieler von ihr herausgegebenen Aufsätze nennt. In diesen Wochenschriften wurde, wie K. Aner sagt, „die Religion vor allem als ein sanftes Reizmittel zur Tugend" empfunden[41]).

Im aufklärerischen Verstandesglauben werden Mensch und Welt erhöht und verklärt. Ihnen werden Vollkommenheiten zugesprochen, die den Gedanken an eine Bestrafung oder Vernichtung am Ende der Tage überhaupt nicht aufkommen lassen. Mensch und Welt sind gotterfüllt. Sie können nicht untergehen. Gott findet sich dereinst mit ihnen zusammen in einem ewigen Reich gemeinsamer Herrlichkeit. Als die unendliche Güte und Liebe kann Gott auch gar nicht anders als beglücken und beseligen. Nicht nur die Seelen, auch die Welt mit ihren Gestirnen ist bei Klopstock von einem unablässig drängenden Trieb zum Urlicht erfüllt. Wie die ganze Schöpfung aus Gott ihren Ausgang genommen hat, so wird sie auch wieder in ihn zurückfließen (vgl. 16., 98—108). Am Ende

[41]) K. Aner, Das Luthervolk, S. 99.

der Zeiten wird „Gott die Kreise der Welten mit seinem Himmel durch allgegenwärtiges Anschaun alle vereinen“ (1., 223—24). Gott läßt ebenso wie die Menschen als die Häupter der Schöpfung auch die niedrigsten Geschöpfe an dem Ewigkeitsglück Anteil nehmen. So spricht Klopstock von der Seligkeit eines Hundes:

„Mich deucht, es ertönte
Einst von diesem mir auch die vielbesaitete Harfe:
Irgendwo in Gefilde der Ruh wird eines Säuglings
Seele geführt. Auf einem der Blumenfelder begegnet
Ihr die Seele des einzigen Freundes, den Elisama
Übrig behielt, und der dem entschlafnen Greise die Hand noch
Leckt', und starb. Die Seele des treuen Hundes geselle
Sich zu der Seele des Säuglinges, folgt ihr, und will sich nicht trennen.
Dieser verstößt sie nicht.“ (16., 331—39)

Bei dieser Stelle, in der Klopstock für eine Tierseele und ihr ewiges Fortleben eintritt, handelt es sich um eine spätere Einschaltung aus dem Jahre 1780. In dem Gedicht „Die Frühlingsfeyer“ war sich der Dichter über das Schicksal des Tieres noch nicht recht klar gewesen.

Mensch und Welt sind entsühnt. Einst werden „die Wege des Ewigen alle zu Einem großen Ziel, zu der Seligkeit Aller, herüberkommen“ (16., 6—7). Die Menschen können der ewigen Seligkeit sicher sein. In diesem Sinne sagt Seraph Eloa im Auftrage Gottes den vorerwählten Gerechten:

„Die noch sterblichen Kinder der Erde
Werden, Geschlecht auf Geschlecht, zu euch sich alle versammeln,
Bis sie dereinst vollendet, mit neuen Leibern umgeben,
Nach vollbrachtem Gericht zu Einer Seligkeit kommen.“
(1., 437—40)

Mit der Anschauung von der Beseligung der ganzen Welt und aller ihrer Lebewesen im Zustande der Ewigkeit nähert sich Klopstock der Vorstellung von der Apokatastasis, wie sie im deutschen Aufklärungsrationalismus ausgebildet wurde.

Von Origines begründet wird dieser Glaube im 18. Jahrhundert zum Ausdruck der optimistischen Mensch- und Weltverklärung. Der strafende Richtergott findet hier keine Anerkennung. Das Dogma von der Hölle und der Ewigkeit der Höllenstrafen wird bekämpft und abgewiesen. Den zur Höllenpein verdammten Menschen wird Befreiung von ihrer Qual und eine endgültige Erlösung und Beglückung zugesprochen. So läßt Jerusalem „den universellen göttlichen Heilswillen sich in allmählicher geschichtlicher Ent-

wicklung bis zur endlichen Beseligung aller Menschen auswirken“[42]). Indem man die Ewigkeit der Höllenstrafen bekämpft, weiß man sich einig mit dem Willen Gottes. Die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes sind so groß, daß sie den Gedanken einer ewigen Bestrafung überhaupt nicht entstehen lassen, geschweige denn ewige Höllenstrafen zulassen können. Von ihnen zu reden gilt als Undankbarkeit und Vermessenheit. Der Neologe Büsching „leugnet die Ewigkeit der Höllenstrafen, die er zwar in der Schrift angedroht findet, aber in Anbetracht der Weisheit und Güte Gottes sich nicht verwirklicht denken kann“[43]). In der Moralischen Wochenschrift: „Der Biedermann“ wurde schon 1727/28 die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen angefochten[44]). „Eberhard ist auf deutschem Boden der eindrucksvollste Wortführer im Chor der Disputanten gewesen. Die grausame Lehre von endloser Pein empfindender Geschöpfe laufe allen vernünftigen Begriffen der göttlichen Weltregierung derart zuwider, daß sie unmöglich als Stück der christlichen Offenbarung betrachtet werden könne“[45]). Der Kampf gegen die Vorstellung ewiger Höllenstrafen kennzeichnet den gesamten deutschen Aufklärungsrationalismus. An ihm hat auch Leibniz teilgenommen. Durch ihn wahrscheinlich wurde Klopstock bei der Verehrung, die er für den großen Aufklärungsphilosophen hegte, veranlaßt, auch seinerseits die Ewigkeit der Höllenstrafen abzulehnen[46]).

Leibniz hatte im Jahre 1711 den Plan zu einem Epos „Uranias“ gefaßt. Er hat dieses Epos nicht ausführen können. Nach dem Plan und den Anleitungen Leibniz' wurde es von Joh. Wilh. Petersen in Angriff genommen und im Jahre 1720 vollendet. Klopstock hatte Petersens „Uranias“ unter den Büchern seiner Bibliothek stehen. Man kann sie in vielerlei Beziehung mit Klopstocks ‚Messias‘ zusammenstellen. Klopstock wird sich von ihr wohl manchen Fingerzeig haben geben lassen. Leibniz schreibt über den Plan der „Uranias“: „Ich habe mich oft mit dem Gedanken beschäftigt, es ließe sich ein großes episches Gedicht nach Virgilischem Zuschnitt schreiben unter dem Titel „Uranias“, welches die Stadt Gottes und das ewige Leben besänge . . . Das zwölfte Buch machte den Beschluß mit einer Darstellung, wie Alles wieder zur Ordnung, die Bösen selbst zum Guten gelenkt und zur Glückseligkeit und zu Gott zurückgeführt werden . . .“ So hat denn auch die Petersensche „Uranias“

---

[42]) K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 188.

[43]) ebd. S. 262.

[44]) ebd. S. 196.

[45]) ebd. S. 276.

[46]) Vgl. R. Hamel, Einleitung zur Textausgabe des ‚Messias‘, 1. Bd., CLXXXII—CLXXXIV.

zum überragenden Mittelpunkt „die Apokatastasis, die einstige Wiederherstellung aller Dinge und Wesen (incl. der Teufel) in den ungetrübten Urzustand, der während des alleinigen vorweltlichen Daseins Gottes vorhanden war“[47]). Ebenso nimmt in Klopstocks ‚Messias‘ die Idee von der Befreiung aus der Hölle eine bedeutende Stellung ein. Sie stellt sich dar in der Person des gefallenen Engels Abbadona[48]).

Abbadona hatte sich dem Aufstande der bösen Engel angeschlossen und ist in die Tiefen der Hölle gestürzt worden. Dort bereut er von tiefem Leid und Elend ergriffen sein Vergehen. Den Teufeln, die den Tod des Messias beschließen, tritt er mit Bekennermut offen entgegen. Dem Heiland in Liebe und Ergebung zugetan erlebt er auf der Erde die Vorgänge der messianischen Erlösung. Er sieht den Gottessohn in seinem Ölbergsleiden und bei seinem Tode am Kreuz.

In einer Zeit lebhafter Erörterungen des Höllenproblems mußte das Schicksal Abbadonas die Leser des ‚Messias‘ in Erregung und Spannung versetzen. Klopstock wurde wiederholt um die Errettung und Beseligung des Teufels gebeten. In einem Briefe Hirzels, in dem dieser die schöne Fahrt auf dem Zürichersee beschreibt, die Klopstock anläßlich seines Aufenthaltes in der Schweiz mit ihm und einer Reihe von Freunden und Freundinnen unternommen hatte, heißt es: „Klopstock erzählte, daß schon eine ähnliche Gesellschaft in Magdeburg für die Beseligung dieses Teufels einen förmlichen Synodal-Beschluß gefaßt habe, unter dem Präsidium des Herrn Hofpredigers Sack“[49]). Klopstock brauchte sich jedoch nicht erst drängen zu lassen. Von Anfang an hat ihm die Erlösung Abbadonas vorgeschwebt. Klopstock läßt seine Absicht, den gefallenen Engel aus seiner Höllenqual zu befreien, immer deutlicher hervortreten, je weiter er in der Darstellung des Messiasgeschehens fortschreitet. Bereits veröffentlichte Gesänge werden bei ihren Neuauflagen in den Darstellungen des Abbadona-Geschehens so abgewandelt, daß auch in ihnen schon der Strahl der Hoffnung mit größerer Helligkeit aufleuchtet. Hamel kann in seinen Studien eine Mitteilung Böttigers aus dem Jahre 1795 anführen, nach welcher unser Dichter erklärte, „er habe sich schon in seiner Jugend nie eine ewige Hölle denken können, sondern eine solche Behauptung stets für eine wahre Gotteslästerung gehalten, und daher sei die Idee von dem

---

[47]) R. Hamel, Einleitung zur Textausgabe des ‚Messias‘, 1. Bd., S. CLXXXIII.

[48]) Vgl. auch hierzu: R. Hamel, Klopstock-Studien, 1. H., S. 49—50; 3. H., S. 8, 132—34, 156—59, 162—70, 180—81, 192—95.

[49]) Mitgeteilt bei R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. H., S. 181.

geretteten Abbadona so früh in seinem Gedichte vollendet worden"[50]). Schon im Jahre 1748 schreibt Klopstock in einem Brief vom 27. September an Bodmer: „Denen werthen Herren, die so viel Mitleiden mit Abbadona haben, sagen Sie, daß ich selbst so wehmüthig über sein Schicksal bin, daß ich kaum so viel Gewalt über mein Herz habe, mich dem strengen Ernste der Religion, die über unser Herz ist, zu unterwerfen. Doch soll seine Geschichte, wie ich glaube, ihre Zärtlichkeit niemals zu gewaltig angreifen. Er ist zur Verherrlichung des Messias da. Bald wird er weinen, daß der Messias nicht auch sein Messias ist! Und beim Weltgerichte wird er so gewaltig um Gnade flehen, daß vor dem lauten Weinen des Menschengeschlechtes und der Seraphim die Stimme der Donner nicht mehr wird gehört werden"[51]). Als Klopstock dann später mit der Errettung Abbadonas in aller Offenheit ganz klar und eindeutig von der Ewigkeit der Höllenstrafen abgerückt war, konnte er 1791 in einem Briefe vom 11. Januar an seinen ‚Messias'-Kommentator Cramer bzgl. der Darstellung des Judasmordes sogar folgenden Vorwurf erheben: „Es thut mir dabei weh, daß Sie eine Anmerkung, die Sie hätten machen sollen, nicht gemacht haben, nämlich, daß ich die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht annehme. Ich habe dies ja durch Abbadonas Erlösung und auch sonst im Messias gezeigt"[52]).

Die Erlösung Abbadonas erfolgt in einer Szene des 19. Gesanges (V. 96 ff.), die Klopstock wahrscheinlich schon vor dem Jahre 1751 verfaßt hat[53]). Der richtende Gott hat dem klagenden Teufel entgegengerufen:

„Aber du hast mich verlassen! und jene Gerichteten zeugen
Wider dich auch! du verführtest sie mit! Sie sind unsterblich!"
(19., 137—38)

Abbadonas Schuld steht einwandfrei fest: Mit Abdiel

„War schon Abbadona dem Blick der Feinde Jehovah's
Fast entgangen: doch Satans beflammter rollender Wagen,
Der, zu Triumphen zurück sie zu führen, schnell um sie herkam,
Und der Drommetenden Kriegszuruf, der sie ungestüm einlud,
Und die Heerschaar, jeder von seiner Götterschaft taumelnd,
Übermannten sein Herz, und rissen ihn hin zu der Rückkehr.

---

[50]) R. Hamel, Klopstock-Studien, 1. H., S. 50.

[51]) Mitgeteilt bei R. Hamel, Klopstock-Studien, 3. H., S. 8.

[52]) Mitgeteilt bei R. Hamel, Kommentar der Textausg. des ‚Messias', 1. Bd., S. 292.

[53]) Vgl. ebd., 2. Bd., S. 369 und F. Muncker, a. a. O. S. 99.

Hier noch wollt' ihn sein Freund mit Blicken drohender Liebe
Fortzueilen bewegen; allein, von künftiger Gottheit
Trunken, erkannt' Abbadona die vormals mächtigen Blicke
Seines Freundes nicht mehr. Er kam in dem Taumel zu Satan."
(2., 636—46)

Als Teufel hat Abbadona die Menschen verführt. Er gesteht es selbst ein: „Wir, die zum Tode die Menschen verführeten; wehe mir, wehe! Ich that's auch!" (2., 686—87). Abbadona ist jedoch in sich gegangen, er hat seine Verfehlungen bereut und dem verbrecherischen Treiben der Teufel entsagt. Weshalb soll er unter diesen Umständen nicht auch der Erlösung würdig sein? Er kann es nicht begreifen, daß der Messias nur die Sünder der Erde erretten will:

„Aus dem eisernen Arm der Hölle will ich mich reißen,
Gehn zu dem Throne des Richters, und rufen mit donnernder Stimme,
Daß es die Erden umher, und die Himmel alle vernehmen:
Ich bin ewig, wie er! was hab' ich gethan, daß du ihn nur,
Nur den menschlichen Sünder, und nicht den Engel, versöhntest?
Zwar dich hasset die Hölle! doch Ein Verlassner ist übrig,
Einer, der edler gesinnt ist, und nicht dein Hasser, Jehovah!
Einer, der blutende Thränen, und Jammer, der nicht gesehn wird,
Ach zu lange vergebens, zu lange! Gott, vor dir ausgießt,
Satt, geschaffen zu seyn, und der bangen Unsterblichkeit müde!"
(5., 692—701)

Auch Eloa ist der Ansicht, daß der reuige Abbadona, wenn die Bewohner der Erde errettet würden, um nichts weniger eine Erlösung beanspruchen dürfe:

„Gott! Weltrichter! du wirst mit ihm (Abbadona) es alles vollenden,
Was du beschlossest! Und ich, wie könnt' ich über sein Schicksal
Noch erstaunen? Ist nicht, durch den die Unsterblichen wurden,
Jesus Christus am Kreuz, den ewigen Tod zu erdulden;
Und zu sterben der Menschen Tod?" (9., 522—26)

Gott ist der liebe und gute Freund seiner Geschöpfe. Er kann sich dem Flehen Abbadonas im Jüngsten Gericht überhaupt nicht widersetzen, mag er auch noch so schwer gefehlt haben und gar zum Heere der Teufel in der Hölle gehören. Gott ist gütig, d. h. seine Nachgiebigkeit ist grenzenlos. So muß denn auch Abbadona gerettet werden. Zwar macht der Richter ihm noch einige Vorwürfe, doch vermag er nicht länger der Qual und Not des Teufels zuzusehen.

„Zuletzt, wie die Stimme des Vaters
Zu dem Sohn, wie der Jubel Nachhall, scholl von dem Throne
Diese Stimme: Komm, Abbadona, zu deinem Erbarmer!"
(19., 191—93)

Rückblick.

Klopstocks ‚Messias' ist ein umfassender Ausdruck der religiösen Strömungen des 18. Jahrhunderts. Nur scheinbar gehört Klopstock dem voraufgegangenen Zeitalter christlich bestimmten Verhaltens an. Ihm dankt er zwar die Begeisterung und die Einsatzbereitschaft für die im Mittelpunkt des Christentums stehende göttliche Offenbarung. Das messianische Heilsgeschehen wählt sich der Dichter zum Thema seines Lebenswerks. Die Liebe zu den christlichen Heilsgegebenheiten sieht jedoch bei Klopstock ein neues Ziel vor Augen. Die Seele steigt nicht mehr über den menschlich-diesseitigen Raum hinaus, um sich in selbstloser Hingabe an das Jenseits zu verlieren, sondern sie findet in der Offenbarung die reichste Quelle gefühlvoller Beseligungen für ein autonomes Ich. Dem unersättlichen Gefühlsdrang der erwachenden Goethezeit, der alle Stofflichkeit und hemmende Schwere überwinden und in hochgespannten Bahnen den Empfindungen das Gepräge des Unendlichen aufdrücken will, erscheint die verklärte und wunderbare Bewegung des Offenbarungsgeschehens als verheißungsvollste Führerin. Die Darstellung der christlichen Erlösung wird bei Klopstock „der Ausdruck für die ganze Summe seines persönlichen Lebens"[1]). So ist Klopstock nicht loszulösen von der religiösen Bewegung des Pietismus, mit dem ihn nicht nur seine grundsätzliche Auffassung vom Wert und der Bedeutung der Religion und im besonderen der christlichen Offenbarung, sondern auch die Art einzelner religiöser Verhaltungen aufs engste verbindet. Klopstock gehört dem Spätpietismus an, der die Strenge und Qual des religiösen Ringens samt der bisherigen Engstirnigkeit und Abgrenzung aufzugeben und in Befolgung des eigentlichen pietistischen Prinzips den Schwerpunkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott immer mehr und mehr in das Diesseits menschlicher Existenz zu verlegen und die Religiosität auf breiterem Raum in der Form einer unverbindlichen Gefühlsbeseligung auszudehnen sich anschickt. Vom Spätpietismus ist es nur ein kleiner Schritt zum Sentimentalismus, der sich als die verweltlichte Form des Pietismus darstellt. Klopstock ist diesen Schritt gegangen und hat sich die Welt des sentimentalen Menschen zu eigen gemacht. Mit dem eigentümlichen Vorbehalt der Möglichkeit einer

---

[1]) A. H. Kober, a. a. O. S. 135.

Einbeziehung in die Welt des Religiösen, die als erhöhende Beseligung und unbarmherzige Verpflichtung zugleich empfunden wird, wagt sich der Dichter auch in den Bereich des diesem Irrationalismus prinzipiell verwandten Aufklärungsrationalismus und übernimmt von dort weite Bestände rationalistischer Ideen und Vorstellungen.

Bei Klopstock bedeutet die Religiosität Übergang und Aufbruch. Mächtig weist sie in die vom Jenseits losgelöste religiöse Welt- und Menschverklärung des Goethezeitalters. Wenn Goethe zu Eckermann gesagt hat, Klopstock sei seiner Zeit vorangeeilt und habe sie nach sich gezogen[2]), so hat dieses Wort nicht nur seine Berechtigung für die Entwicklung der deutschen Sprach- und Verskunst, sondern auch für die Herausbildung der pantheistischen Gefühlsreligiosität. Unzutreffend sind die Urteile derer, die Klopstocks Religiosität mit der christlichen gleichsetzen. Es stimmt nicht, wenn man von Klopstocks religiösen Anschauungen sagt: „Er bildet . . . viel mehr den Abschluß jener Periode deutscher Geistesgeschichte, die mit Luther begann, als den Anfänger einer neuen. Er war ein großer Neuerer nur nach der technischen Seite der Literatur und Dichtkunst, nicht im Gebiet der religiösen Ideen“[3]). Klopstock ist getragen von den anthropozentrischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts. Seine Zeitgenossen sahen ihr Sehnen und Streben im ‚Messias‘ Gestalt annehmen. Wohl stimmt es, daß Klopstock seine Herkunft aus christlichem Raum nicht verleugnet. Eine gewisse Unsicherheit und Gebrochenheit seiner geistigen Struktur kennzeichnet ihn als Übergangstyp. Er hat noch nicht ganz den tragenden Mittelpunkt in sich selbst gefunden. Klopstock schaut noch nach links und rechts, um sich der Richtigkeit seines eingeschlagenen Weges zu vergewissern. Von allen Seiten läßt er dabei Bestände in seine Weltanschauung ungehindert eingehen. Mit der Mannigfaltigkeit seiner geistigen Anschauungen repräsentiert unser Dichter das 18. Jahrhundert schlechthin; denn über dem gemeinsamen Nenner, der sich in der Entdeckung der überragenden Bedeutsamkeit von Welt und Mensch ausdrückt, „weben im ganzen deutschen Geistesleben des achtzehnten Jahrhunderts die mannigfachsten Fäden wundersam durcheinander“[4]). Wie im Geistesleben jener Zeit überhaupt, so kommt es auch in Klopstocks Anschauungen zu Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten, zu Vorstößen und Rückschlägen. R. Unger sagt von der Dichtung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wobei

---

[2]) Vgl. Goethes Gespräche; Gesamtausgabe, neu hrsgb. v. Frhr. von Biedermann, 3. Bd., Leipzig 1910, S. 139.

[3]) K. Sell, Die Religion unserer Klassiker, S. 3.

[4]) H. Stephan, a. a. O. S. 49; vgl. auch R. Unger, a. a. O. S. 55 f.

er nicht zuletzt auch an Klopstock denkt: „Pietismus und Altgläubigkeit, Rationalismus und Sensualismus, idealistische Empfindsamkeit und naturalistischer Wirklichkeitsdrang, die alternde Aufklärung und ihre halb der Vergangenheit, halb der Zukunft zugewandte Gegnerschaft erfüllten mit ihren Problemen und Konflikten mehr und mehr die Dichtung . . .“[5]). So können wir nicht erstaunt sein, wenn wir in Klopstocks Religiosität neben dem pietistisch-sentimentalistischen Grundbestand auch mit den Anschauungen des Aufklärungsrationalismus zusammenstoßen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Klopstock in seiner Religiosität nicht zurück- und stehengeblieben, sondern mit seiner Zeit vorangeschritten ist. Die Ideen seiner eigenen Zeit und des Zeitalters, das nach ihm kommen sollte, finden sich schon in seinem ‚Messias‘ mit unverkennbarer Deutlichkeit.

---

[5]) R. Unger, a. a. O. S. 111.

Lebenslauf.

Am 30. April 1913 wurde ich als Sohn des Bürovorstehers Friedrich Müller und seiner Ehefrau Maria Anna, geb. Eberz, in Dortmund geboren.

Vom 6. bis 10. Lebensjahr besuchte ich in meiner Heimatstadt die Volksschule. Ich bezog dann das Dortmunder Staatliche Gymnasium (jetzt Albert-Leo-Schlageter-Oberschule), an dem ich Ostern 1932 die Reifeprüfung bestand.

Im Sommersemester 1932 studierte ich an der Universität Göttingen Naturwissenschaften. Danach besuchte ich drei Semester hindurch die Philosophisch-Theologische Akademie zu Paderborn. Seit dem Sommersemester 1934 widmete ich mich an der Universität Münster dem Studium der Philologie in den Fächern: Deutsch, Latein und Geschichte. Ich nahm an den philologischen Vorlesungen und Übungen folgender Herren Professoren teil: Beckmann, Eitel, O. Hoffmann, Kindermann, Matz, G. Müller, Münscher †, Schöne, Schulte-Kemminghausen, Sonnenburg, Stier, Trier, Voigt, Wätjen, Willemsen, Wust.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle allen meinen verehrten Lehrern für wissenschaftliche und menschliche Förderung meinen Dank auszusprechen. Insbesondere danke ich dem Herrn Referenten, Professor Dr. Günther Müller, für die Anregung und hilfsbereite Betreuung dieser Arbeit.